J. STERN
Buchhandlung
HEILBRONN

Kant

Ph. Sp.
427 d fm

p. 1505

<36615128500014

<36615128500014

Bayer. Staatsbibliothek

10.12

Immanuel Kant's
Vorleſungen
über die
Metaphyſik.

Zum Drucke befördert

von dem

Herausgeber der Kantiſchen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre.

Nebſt einer

Einleitung,

welche

eine kurze Überſicht der wichtigſten Veränderungen der Metaphyſik ſeit Kant enthält.

Ausgabe Pölitz.

Erfurt, 1821,
in der Keyſerſchen Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Der unſterbliche Begründer des Syſtems der kritiſchen Philoſophie blieb bekanntlich die Herausgabe der Logik, der Religionslehre und der Metaphyſik der Welt ſchuldig. Noch vor ſeinem Tode (im Jahre 1800) erſchien die Logik, auf Kants Veranlaſſung ſelbſt, von Jäſche herausgegeben; bald darauf folgten, von Rink beſorgt, Bruchſtücke aus Kants Vorleſungen über Pädagogik. Noch hatte Jäſche auch die Herausgabe von Kants Vorträgen über Metaphyſik angekündigt, welche bereits mit dem feſtgeſetzten Ladenpreiſe von 2 Rthlr. und mit der Jahrszahl 1802 in dem Bücherlexicon von Heinſius (N. A. 1812) Th. 2. S. 549 ſtehen, nicht aber erſchienen ſind.

Vor vier Jahren, zur Oſtermeſſe 1817, machte nun der Herausgeber des vorliegenden Werkes den Verſuch, Kants Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre nach einem Hefte herauszugeben, das in Kants Hörſale nachgeſchrieben und aus dem Nachlaſſe eines vormaligen Collegen Kants erkauft worden war.

Der Beifall, welchen dieſe Vorleſungen im Publicum fanden, täuſchte den Herausgeber nicht, als er erwartete, daß die wahren Denker Teutſchlands über der Menge der ſpäter erſchienenen philoſophiſchen Syſteme den großen Forſcher noch nicht vergeſſen hätten, der in der That eine neue Bahn in den Unterſuchungen über die erſten und wichtigſten Angelegenheiten des menſchlichen Geſchlechts gebrochen hatte.

Aufgemuntert durch dieſen Beifall erſcheinen nun auch Kants Vorleſungen über die Metaphyſik. Daß man in denſelben mit Kant ſelbſt zu thun habe, wird für den, welcher mit Kants Syſteme und mit ſeiner Darſtellungsform nur einigermaßen bekannt iſt, keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Der Herausgeber hat daher, bei dem Erſcheinen dieſes Werkes, nur zwei Puncte zu berückſichtigen.

Zuerſt muß er ſich über die Manuſcripte erklären, die dabei zum Grunde liegen. Es ſind deren zwei, welche er rechtlich durch Kauf erworben hat. Das eine, der Schrift nach das ältere, war ohne Angabe des Jahres, in welchem daſſelbe in Kants Vorleſungen nachgeſchrieben ward. Im Ganzen war es ausführlicher und reichhaltiger, als das zweite. Dieſes ältere liegt zunächſt bei der Darſtellung der Kosmologie, der Pſychologie und der rationa-

len Theologie zum Grunde. — Das zweite Manuſcript iſt (zugleich mit der Logik, die aber wegen Jäſche's Herausgabe derſelben nicht mit abgedruckt ward,) im Jahre 1788 nachgeſchrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790, auf dem breiten Rande deſſelben, theilweiſe berichtigt, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden, wie es die ſpätern Vorträge Kants wahrſcheinlich mit ſich brachten. Aus dieſem Hefte iſt zunächſt die Einleitung und die Ontologie entnommen, doch mit durchgehender Vergleichung und Berückſichtigung des erſten ältern Manuſcripts. So iſt alſo dieſes Werk im Ganzen hervorgegangen aus zwei Manuſcripten, und aus Heften, nachgeſchrieben in dreimaligen Vorleſungen Kants über die Metaphyſik. — Männer vom Fache werden, wenn ſie billig ſind, zugeſtehen, daß die Achtung gegen einen hochverdienten Verſtorbenen, bei der Herausgabe ſeiner Hefte in der durchgängigen Vergleichung dreimaliger Vorträge über eine und dieſelbe Wiſſenſchaft gewiß hinreichend berückſichtiget worden iſt. — In der Behandlung dieſer Manuſcripte iſt der Herausgeber ganz ſo verfahren, wie bei der — von den competenteſten Richtern in öffentlichen Blättern gebilligten — Behandlung des Heftes über die philoſophiſche Religionslehre. Er hat ſich durchaus keine eigenmächtige Veränderung erlaubt,

auch wo er den aufgeſtellten Anſichten nicht beitreten konnte; nur die Berichtigung der Interpunction, und ein bisweilen weggeſtrichenes überflüſſiges „aber, oder, alſo“, kommt auf ſeine Rechnung, weil dieſe bei der Lebhaſtigkeit des mündlichen Vortrages nicht immer vermieden worden waren. Selbſt ziemlich barbariſche Wörter, wie „neceſſitiren“, „Bonität“ und ähnliche, welche recht gut mit teutſchen hätten vertauſcht werden können, hat er, aus Pietät gegen den Verewigten und um die Echtheit des Tones zu bewahren, beibehalten. Nur einige wenige Stellen hat er geſtrichen, die der Nachſchreibende wahrſcheinlich nicht richtig aufgefaßt hatte. Denn ob ſie gleich, im Geiſte der aus Kants übrigen Schriften bekannten philoſophiſchen Anſichten über dieſelben Gegenſtände, recht gut hätten berichtigt werden können; ſo zog er doch, der Authentie des Ganzen wegen, vor, dies nicht zu thun. Die Leſer haben alſo in der That auf jeder abgedruckten Zeile den wahren Kant.

In Beziehung auf das innere Verhältniß der beiden zum Grunde gelegten Hauptmanuſcripte gegen einander bemerkt der Herausgeber, daß Kant ſich in beiden — alſo in den Vorträgen aus verſchiedenen Jahren — durchgehends an dieſelbe Aufeinanderfolge der Gegenſtände und

an dieſelben Grundſätze hielt, und daß die wenigen vorgefundenen Variationen entweder nur die zur Erläuterung beigebrachten Beiſpiele, oder unbedeutende Modificationen betrafen; — abgeſehen davon, daß das ſpätere Manuſcript dem Umfange nach etwas kürzer war, als das ältere; ſey es nun, daß dieſe Kürze ihren Grund in dem gedrängtern Vortrage Kants, vielleicht bei der größern Kürze eines akademiſchen Halbjahres, oder in dem zuſammengedrängtern Nachſchreiben des Zuhörers hatte.

Der zweite Punct aber, über welchen der Herausgeber ſich mit den Leſern dieſes Werkes zu verſtändigen hat, betrifft den eigenthümlichen Charakter und Geiſt dieſer Vorträge, und das Verhältniß derſelben zu den Fortſchritten und Veränderungen der Metaphyſik ſeit Kant.

Doch da er, auf Veranlaſſung des Verlegers, dem letztern Gegenſtande die nachſtehende geſchichtliche Ueberſicht zunächſt gewidmet hat; ſo gehört nur noch ein Wort über den eigenthümlichen Charakter und Geiſt dieſer Vorträge über Metaphyſik in dieſe Vorrede.

Schon der Augenſchein zeigt, daß Kant in der Darſtellung dieſer Grundwiſſenſchaft der Philoſophie nicht von der üblichen Eintheilung derſelben in Ontologie, Kosmologie, Pſy-

chologie und Theologie ſich entfernte. Ein tieferes Eindringen in den Geiſt dieſer Vorträge beurkundet, daß zwar die dem Urheber des kritiſchen Syſtems eigenthümlichen Lehren von den Kategorieen, von Raum und Zeit, von dem Verhältniſſe der Dinge an ſich zu den Erſcheinungen, von der Unzulänglichkeit aller ſpeculativen Beweiſe fürs Daſeyn Gottes, von dem moraliſchen Glauben an Gott, von dem Würdigwerden für Glückſeligkeit u. ſ. w. auch hier vorherrſchen, daß aber doch die Form und der Ausdruck ſeines akademiſchen Vortrages im Einzelnen mehr noch dogmatiſch erſcheint, als die Form ſeiner im Drucke bekannt gewordenen Schriften. Darf ſich der Herausgeber, nach dem Eindrucke, den dieſe Vorträge auf ihn gemacht haben, ein offenes Urtheil über dieſelben erlauben; ſo iſt das, was Kant in der Einleitung über die Geſchichte der Philoſophie ſagt, eben ſo unzureichend, als das, was er über die Geſchichte der natürlichen Theologie mittheilte, welches am Schluſſe der im Jahre 1817 erſchienenen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre ſich befindet. Allein fehlen durfte, nach der Anſicht des Herausgebers, dieſe Einleitung nicht, weil ſie zugleich das von Kant im Jahre 1789 auf dem Katheder ausgeſprochene Urtheil über die kritiſche Methode enthält, über welche noch

neulich ſo verſchiedenartig geſprochen worden iſt, daß man wohl den Begründer derſelben auch darüber hören muß.

Die Ontologie findet der Herausgeber verhältnißmäßig nicht ſo eigenthümlich und geiſtvoll, auch nicht ſo faßlich, wie die Kosmologie und Pſychologie. Unverkennbar hielt ſich Kant beim Vortrage derſelben noch zu ſehr an die bis dahin gangbaren, ziemlich ſchwerfälligen ſcholaſtiſchen Formen in dieſem erſten Untertheile der Metaphyſik; wenn gleich der Herausgeber damit nicht den Verdacht auf ſich laden will, als ob auch die Ontologie, zu Gunſten der Milchbedürftigen, nur populär dargeſtellt werden ſolle. Sie wird, als der Stamm aller Metaphyſik, immer die tiefſten und ſchwerſten Unterſuchungen enthalten müſſen; doch läßt es ſich denken, und iſt auch bereits von Einigen nicht ohne Erfolg verſucht worden, die Scholaſtik der vorigen Jahrhunderte in derſelben zu mindern und zu mildern.

Wenn die rationale Theologie, wenigſtens nach den Grundſätzen, in den vorliegenden Vorträgen für die nichts Neues enthält, welche Kants Syſtem ſeit Jahrzehenden kennen; ſo iſt doch die Behandlung derſelben ſehr anſprechend, und ſelbſt theilweiſe von der verſchieden, die ſich in den von ihm beſonders gehaltenen Vorleſungen über die philoſophiſche Religions-

lehre — nach der Ausgabe derſelben vom Jahre 1817 — ankündigt. Wenigſtens iſt dieſer Abſchnitt der Philoſophie hier, wo er blos als Untertheil der Metaphyſik erſcheint, weit kürzer gefaßt, als in jenen ſelbſtſtändigen Vorträgen.

Die meiſte Eigenthümlichkeit in der Behandlung der vorgetragenen Stoffe dürften aber die Kenner wahrſcheinlich in der Kosmologie und Pſychologie finden, beſonders wenn ſie die letztere mit der von Kant noch ſelbſt herausgegebenen Anthropologie vergleichen. Wie vieles Treffende ſagt nicht Kant über das Verhältniß der empiriſchen und rationalen Pſychologie gegen einander, und wie verkündigt er im Voraus den ſelbſtſtändigen freien Anbau der erſten zu einer Zeit, wo Karl Chriſtian Erhard Schmid, Jakob, Hoffbauer u. a. die erſten Verſuche in dieſer, von der Metaphyſik unabhängigen, Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie thaten! Wie beſtimmt tritt ſchon in dieſen Vorträgen, neben der Lehre von dem Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen, die ſelbſtſtändige Behandlung des dritten geiſtigen Vermögens, des Gefühlsvermögens, hervor; und wie viel hat die geſammte theoretiſche und practiſche Philoſophie, beſonders die Sittenlehre, die empiriſche Pſychologie und die Aeſthetik durch dieſe, dem Vorſtellungs- und Be-

gehrungsvermögen gleichgeordnete, Stellung des Gefühlsvermögens gewonnen! Dagegen wird es freilich Manche, zugleich mit dem Herausgeber, befremden, daß Kant in der Pſychologie annehmen konnte: „die Seele ſey vor dem irdiſchen Leben ſchon da geweſen, und ſey durch die Geburt in den Körper, wie in einen Kerker, gekommen!“ Doch wird dieſe Anſicht einer andern neuern philoſophiſchen Schule ſehr willkommen ſeyn! Zugleich wird aber von neuem aus der rationalen Theologie erhellen, wie thöricht die oft wiederholte Beſchuldigung des großen Mannes war: er ſey ein Atheiſt geweſen! Selbſt das wird daraus ſich ergeben, wie wenig Fichte Recht hatte, wenn er zu einer gewiſſen Zeit behauptete, Kant denke mit ihm völlig einverſtanden in der Lehre von Gott! Kant war nie transſcendentaler Idealiſt in dem Sinne, wie es Fichte war! Er blieb, was er ſeyn wollte, kritiſcher Philoſoph, obgleich der Fichteſche Idealismus nur als eine Steigerung des kritiſchen Syſtems erſcheint! —

Nicht alles wird aus dieſen Vorträgen über Metaphyſik in die Philoſophie, wie ſie in unſerer Zeit ſich geſtaltet hat, übergehen; gewiß aber manches, vielleicht vieles. Wenigſtens werden die ruhigen Forſcher unſerer Zeit gern dieſe in ſich zuſammenhängende Darſtellung von Kants

Anſicht der Metaphyſik leſen und beherzigen, und ſelbſt die, welche nicht Philoſophen vom Fache ſind, dürften die vielen trefflichen einzelnen geiſtvollen, oft ſententiöſen Stellen in dieſen Vorträgen willkommen heißen. Beſonders möge jeder Mann vom Katheder dadurch veranlaſſet werden, Kants Richtigkeit, Klarheit, Beſtimmtheit und Lebendigkeit im freien Vortrage ſich anzueignen. Der Herausgeber, der ſeit beinahe drei Jahrzehenden akademiſcher Lehrer iſt, weiß aus eigener Erfahrung, wie ſchwierig es ſey: über die wichtigſten Gegenſtände menſchlicher Forſchung, im freien Vortrage, der ſo oft von der geiſtigen und körperlichen Stimmung des Augenblickes abhängt, nicht blos gründlich und erſchöpfend, ſondern auch völlig richtig, klar und in einer möglichſt lebensvollen Form des Ausdruckes zu ſprechen, und geſtehet dankbar, in dieſer Hinſicht aus Kants Vorträgen viel gelernt zu haben!

Da der Herausgeber beinahe zwanzig Meilen vom Druckorte lebt; ſo werden die eingeſchlichenen Druckfehler, von welchen die wichtigſten angegeben worden ſind, nicht auf ſeine Rechnung gebracht werden.

Geſchrieben am 30. April, 1821.

Inhalt.

Einleitung.

1) Von der Philoſophie überhaupt . . . . S. 1
2) Geſchichte der Philoſophie 8

Metaphyſik.

Prolegomena 17

1) Ontologie.

Vom Möglichen und Unmöglichen 20
Von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen . . . 23
Vom Grunde 29
Vom principio rationis sufficientis 34
Der Begriff vom Weſen 37
Vom Daſeyn 39
Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit . . 42
Vom Nothwendigen und Zufälligen 44
Vom Veränderlichen und Unveränderlichen . . . 46

Vom Realen und Negativen . . . . . . S. 49
Das singulare u. universale . . . . . . : 50
Vom totali u. partiali . . . . ebd.
Von den Größen . . . . : 53
Vom Grade der Möglichkeit . . . . . . ebd.
Von der Subſtanz und dem Accidens . . . . : 54
Von der Kraft . . . . : 56
Vom Zuſtande . . . . : 57
Was heißt handeln? . . . . ebd.
Vom Einfachen und Zuſammengeſetzten . . . . : 59
Von Raum und Zeit . . . . : 62
Vom Endlichen und Unendlichen . . . . . : 63
Von der Einerleiheit und Verſchiedenheit . . . : 66
Von der Urſache und Wirkung . . . . . : 68
Von der Materie und Form. . . . . . . : 75
Die transſcendentale Philoſophie . . . . . : 77
Von der Idee und dem Ideale . . . . . : 79

2) Kosmologie.

Begriff der Welt . . . . : 80
De progressu et regressu in infinitum . . . . : 84
Vom Schickſale und Zufalle. . . . . . . : 88
De saltu et lege continuitatis . . . . . . : 90
Von den Theilen des Univerſums . . . . . : 98
Von der Geneſis der Körper . . . . . . : 103
Von der Natur der Körper . . . . . . : 107
Von der Vollkommenheit der Welt . . . . . : 108
Vom Commercio der Subſtanzen . . . . . : 109

Vom Natürlichen und Uebernatürlichen . . . S. 115
Von den Wundern 117

3) Pſychologie.

Einleitende Begriffe 124

a. Empiriſche Pſychologie.

Von der allgemeinen Eintheilung der geiſtigen Vermögen 137
Vom ſinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen . 140
Von der Vorſtellung der Sinne ſelbſt 142
Vom obern Erkenntnißvermögen 155
Vom Vermögen der Luſt und Unluſt 165
Vom Begehrungsvermögen 179
Vom Commercio der Seele mit dem Körper . . 188

b. Rationale Pſychologie.

Ueberſicht derſelben 196
Erſter Abſchnitt. Die Seele abſolut betrachtet . 200
Zweiter Abſchnitt. Die Seele in Vergleichung mit andern Dingen betrachtet 210
Dritter Abſchnitt. Die Seele in Verknüpfung mit andern Dingen betrachtet 223
Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode . . 233

4) Die rationale Theologie.

Einleitende Begriffe 262
Eintheilung der Theologie 268
A) Die reine rationale Theologie 273
a. Die transſcendentale Theologie . . . ebd.

b. Die natürliche oder Phyſiko=Theologie . S. 304
c. Die Moraltheologie 321
B) Die angewandte rationale Theologie . = 325
a. Von der Schöpfung . . . . . . = 326
b. Von der Erhaltung und Regierung . . = 337
c. Vom letzten Zwecke der Welt . . . . = 343

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Kurze Ueberſicht
über
die wichtigſten Veränderungen der Metaphyſik ſeit Kant.

So lange von Menſchen philoſophirt worden iſt, haben ſich die philoſophiſchen Syſteme mit der Löſung der großen Aufgabe beſchäftigt: in welchem Verhältniſſe die Sphäre der Dinge in uns zur Sphäre der Dinge außer uns ſtehe? Denn im Bewußtſeyn werden zwei verſchiedene Ordnungen der Dinge, eine innere und eine äußere wahrgenommen; welche in der wechſelnden Terminologie der philoſophiſchen Syſteme zwar oft mit ſehr verſchiedenartigen Ausdrücken bezeichnet worden ſind, auf welche aber jeder philoſophiſche Forſcher, der über die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit mit ſich einig werden wollte, nothwendig zurückkommen mußte. Abgeſehen von den philoſophiſchen Syſtemen des Alterthumes und Mittelalters, galten in der Vorkantiſchen Philoſophie zur Bezeichnung jener beiden Sphären die Ausdrücke Dinge an ſich und Erſcheinungen (die Noumena und Phänomena), welche auch Kant in ſeinen Vorträgen und Schriften beibehielt. Seit den Zeiten Kants ſind aber von Fichte, Schelling und den meiſten Neueren ſtatt jener Ausdrücke, die Wörter: das Subjective und Objective gebraucht worden, wes-

halb ſie denn auch in der nachſtehenden Ueberſicht, als die jetzt gangbare Terminologie, gebraucht werden.

Je mehr nämlich der Menſch das Denkende, Fühlende und Wollende in ſich von dem unterſchied, was außer ihm vorgieng, und was er nicht zu ſeiner Individualität rechnen konnte, deſto mehr bot er ſeine Kräfte auf, das Weſen, die Wirkungen, das gegenſeitige Verhältniß, ſo wie den Zuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven zu erforſchen. Betrachtet man aber aus dieſem Standpunkte ſämmtliche philoſophiſche Syſteme näher, und verſucht man eine allgemeine Claſſification derſelben (abgeſehen von den Schattirungen und Verſchiedenheiten einzelner Anſichten), wie ſie unter Eine Hauptclaſſe gehören, ſo giebt es, ſtreng genommen, nur drei Hauptſyſteme der Metaphyſik, unter welche alle einzelne Syſteme der Vorwelt und Mitzeit gebracht werden könnten. Entweder man objectiviſirte das Subjectiv, d. h. man nahm an, daß das Subjective ganz aus dem Objectiven hervorgegangen und in demſelben enthalten ſey (der Materialismus); oder man ſubjectiviſirte das Objective, d. h. man ſtellte das Objective dar als ganz enthalten in dem Subjectiven, und begründet durch daſſelbe (den Idealismus); oder man betrachtete das Objective und Subjective als zwei von einander verſchiedene Sphären (der Dualismus). Dieſe letzte Anſicht verſtattete aber wieder zwei Haupterklärungen: entweder man ſagte aus, zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven findet ein Kauſalzuſammenhang ſtatt (der Dogmatismus), oder man erklärte das Verhältniß zwiſchen dem Ob-

jectiven und Subjectiven für unerforſchlich und unauflösbar (der Kriticismus und Skepticismus).

Wir führen dieſe Syſteme, nach ihrer metaphyſiſchen Grundlage, auf folgende Formeln, im Charakter der neuern philoſophiſchen Terminologie, zurück.

1) Es giebt kein von den Erſcheinungen verſchiedenes Ding an ſich, kein von dem Objectiven verſchiedenes Subjectives; vielmehr iſt das Subjective begründet und enthalten im Weſen des Objectiven. — Dies iſt der Materialismus, den man auch den phyſiſchen Realismus (im Gegenſatze des rationalen) nennen kann, nach welchem es keine von der ſinnlichen Welt verſchiedene intelligible Welt giebt. Vielmehr iſt, nach dieſem Syſteme, alles, was wir geiſtige Verrichtungen und Thätigkeiten nennen, und was ſich unter ſcheinbar von den ſinnlichen Wahrnehmungen verſchiedenen Modificationen ankündigt, doch zuletzt Wirkung der Materie, deren inneres Weſen nur zu wenig bekannt iſt, um evident darthun zu können, wie und warum alles Geiſtige nichts weiter als Reſultat der Kräfte der Materie iſt. Unſere Erkenntniß hebt daher nicht nur mit der Erfahrung an, ſondern ſie iſt auch einzig daraus entſprungen. — Der Materialismus, in ſeiner gröbern Geſtalt, behauptet: Seele iſt ein leeres Wort, und alles, was wir Seelenwirkung nennen, iſt Reſultat materieller Kräfte; und in ſeiner mildern Form: Es giebt eine von dem Körper verſchiedene Seele; ſie iſt aber materieller Natur. — In neuern

Zeiten iſt dieſes Syſtem nur noch einmal von dem Verfaſſer des *Système de la nature* in zwei Theilen, und von dem Canonicus *Riem* in ſeinem *Syſtem der Natur* (wovon aber blos der erſte Theil im Jahre 17[illegible]2 erſchien) zu ſtützen verſucht worden.

2) Es giebt keine Erſcheinungen als vermittelſt der Dinge an ſich; das Objective iſt enthalten in dem Subjectiven, und wird producirt durch das Subjective. — Dies iſt der *Idealismus*, deſſen Spuren in der ältern Philoſophie ſelten ſind, bis der Biſchoff *Berkeley* lehrte: unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſeyen Abdrücke und Anſchauungen von der in dem unendlichen Geiſte beſtehenden Idee einer materiellen Welt und ihrem Objecte ganz ähnlich. Von dieſem *Berkeley*ſchen Idealismus iſt aber der *Fichteſche* weſentlich verſchieden, wie ſich weiter unten ergeben wird.

3) Das *dualiſtiſche* Syſtem, welches zunächſt auf der im Bewußtſeyn ſich ankündigenden Verſchiedenheit des Objectiven und Subjectiven beruht, hat ſich in dem Geiſte einzelner Forſcher ſehr verſchiedenartig geſtaltet. Während die *Geſchichte der Philoſophie*, beſonders aber die Geſchichte der in neuerer Zeit in raſcher Folge einander verdrängenden philoſophiſchen Syſteme, den Charakter dieſer Syſteme ins Einzelne verfolgen muß, kann hier, wo es darauf ankommt, die Stellung des Kantiſchen Syſtems zum Dogmatismus unmittelbar vor ihm und zu den darauf folgenden — größtentheils auf die Grundlage Kants gebauten — Syſtemen anzugeben, nur von den *Hauptverſchiedenheiten* des dualiſtiſchen Syſtems die Rede ſeyn. Es erſcheint

a. als Dogmatismus, wenn er lehrt: das Subjective und Objective (die Dinge an ſich und die Erſcheinungen) ſind beide weſentlich von einander verſchieden, ſtehen aber unter ſich im Cauſalzuſammenhange. Der Dogmatismus hat ſeinen Namen davon, daß er das Verhältniß zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen als einen Cauſalzuſammenhang zu demonſtriren, d. h. dogmatiſch feſtzuſetzen, ſich anmaßt; und behauptet: daß die Dinge an ſich den Grund von allem enthalten, was wir an dem Menſchen und in der Naturwelt wahrnehmen. Er ſteht in der Meinung, es ſey ihm gelungen, nicht nur im Allgemeinen den Cauſalzuſammenhang zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen anzugeben, ſondern denſelben auch im Einzelnen nachzuweiſen. So giebt es, im Charakter dieſes Syſtems, eine Metaphyſik, welche in der Ontologie die Dinge an ſich nach ihren Grundkräften und nach allen ihren Wirkungen und Beziehungen kennen lehrt; die dann in der Kosmologie die letzten Gründe aller phyſiſchen Erſcheinungen im Weltall rationell demonſtrirt und den Zuſammenhang derſelben unter ſich erſchöpfend entwickelt; die darauf in der rationalen Pſychologie das urſprüngliche Weſen des menſchlichen Geiſtes, und — in demſelben den Grund aller Wirkungen und Erwartungen dieſes Geiſtes für Gegenwart und Zukunft darſtellt; und die endlich in der rationalen Theologie Gott ſelbſt, nach ſeinem innern

Weſen und nach allen ſeinen Eigenſchaften und Beziehungen auf das Reich der moraliſchen und phyſiſchen Kräfte, zu einem Objecte der menſchlichen Erkenntniß macht. — In der Vorkantiſchen Philoſophie war dieſer Dogmatismus beſonders von Chriſtian Wolff mit ſtrenger Befolgung der mathematiſchen Methode ſyſtematiſch durchgebildet, und nach ihm von ſeinen Schülern: Meier, Baumgarten, Eberhard und andern, mit gewiſſen Modificationen, feſtgehalten worden. Doch trennten ſich von der Strenge dieſes Syſtems und der von Wolff feſtgehaltenen mathematiſchen Methode bald darauf die ſogenannten Eklektiker, namentlich Moſes Mendelsſohn, Töllner, Sulzer, Tiedemann, Feder, Platner, Garve u. a.

b. als Kriticismus: das Subjective und Objective ſind weſentlich von einander verſchieden; allein ihr Verhältniß gegen einander iſt, nach vorhergegangener erſchöpfender Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens, unerklärbar. — Dies iſt das große Reſultat, wodurch Kant die ganze Schulmetaphyſik vor ihm ſtürzte, und der Begründer einer neuern Ordnung der Dinge in der Philoſophie ward. Daß er dabei nicht ſelbſt Idealiſt war, ſondern im ſtrengſten Sinne Kritiker blieb, wird ſogleich mit Hauptſtellen aus ſeinen Schriften bewieſen werden. — Während mehrere, die ihm folgten, auch in dieſem Grundcharakter des Kriticismus ihm treu blieben (z. B. Schulz in Königsberg, Jacob, Heydenreich, K. Chriſt. Erh.

Schmid u. a.), verſuchten Andere entweder zu demſelben Reſultate auf einem andern Wege zu gelangen (wie z. B. Reinhold in ſeiner Elementarphiloſophie, bevor er zu Bardili's Rationalismus übergieng; Fries, durch ſeine neue Kritik der Vernunft, 1807.; Bouterweck, durch ſeine Apodiktik, 1799. u. a.), oder ſie ſteigerten den Kriticismus zum Idealismus (ſo: Jacob Sigism. Beck, Fichte, Schad u. a.);

c. als Identitätsſyſtem: das Subjective und Objective ſind im Abſoluten identiſch. — So ſteigerte Schelling wieder den Fichte'ſchen Idealismus zu einer höhern Stufe, indem er das Abſolute als den Indifferenzpunkt des Objectiven und Subjectiven bezeichnete. Seitenlinien dieſes Schellingiſchen Syſtems ſind die von Joh. Jac. Wagner, Hegel u. a. aufgeſtellten Anſichten;

d. als rationaler Realismus: die abſolute Identität iſt weder Object noch Subject, noch die Identität von beiden, ſondern die Manifeſtation Gottes an der Natur. Dieſe Steigerung der Schellingiſchen Identitätsphiloſophie zum groben rationalen Dogmatismus verſuchte Bardili; ein Verſuch, der nur durch Reinholds Uebertritt zu dieſer Anſicht mehr Aufmerkſamkeit erregte, als er an ſich in wiſſenſchaftlicher Hinſicht verdiente;

e. als Scepticismus: Das Bewußtſeyn ſelbſt iſt die urſprüngliche Syntheſis des Subjectiven und Objectiven. — Krug geſtaltete durch dieſen Grundſatz den Kriticismus, von welchem er

aber in den übrigen weſentlichen Lehren nur wenig ſich entfernte, zu einer neuen ſyſtematiſchen Form;

f. als Glaubensphiloſophie (noch fehlt für dieſes Syſtem der völlig bezeichnende Ausdruck): Die menſchliche Erkenntniß iſt, philoſophiſch geordnet, das Reſultat des individuellen Glaubens, und dieſer Glaube gehet hervor aus einem urſprünglichen Gefühle des Menſchen. — Dies iſt ungefähr die Grundlage der philoſophiſchen und ſehr geiſtreichen Anſicht des verewigten Fr. Heinr. Jacobi, der zwar ſein individuelles Syſtem nicht ſyſtematiſch durchbildete, in der That aber einen eigenthümlichen Weg der philoſophiſchen Forſchung betrat, auf welchem ihm, unter allen ſeinen Anhängern Fr. Köppen mit dem meiſten Geiſte und Scharfſinn folgte;

g. als Skepticismus (im neuern Sinne des Wortes): Das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven kann nur ſubjectiv im Bewußtſeyn wahrgenommen, nie aber nach ſeinen letzten Gründen erklärt werden. Es kann mithin weder bewieſen, noch geläugnet werden ſondern beruhet auf ſeiner völligen Unerklärbarkeit. Außer Platner, Abicht u. a. iſt der wichtigſte Repräſentant dieſes neuern Skepticismus, in ſeiner wiſſenſchaftlich durchgebildeten Form, Gottlob Ernſt Schulze, der ſchon früher in ſeiner Schrift: Aeneſidemus Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens mit ſiegreichen Gründen erſchüttert hatte.

Wenn dieſe Darſtellung der wichtigſten metaphyſiſchen Syſteme nur die Andeutung ihrer weſentlichen

Verſchiedenheit nach den Grundlagen derſelben enthalten konnte; ſo kann auch die Fortſetzung dieſer kurzen Ueberſicht, über die Veränderungen der Metaphyſik durch und ſeit Kant, die eben aufgeſtellten allgemeinen Charaktere der metaphyſiſchen Syſteme nur mit treffenden Stellen aus den Schriften ihrer Stifter und Begründer ſelbſt belegen, ohne in eine kritiſche und polemiſche Prüfung der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit des einen oder des andern Syſtems einzugeben, und ohne ſich anzumaßen, in einem ſolchen gedrängten Umriſſe die ganze Eigenthümlichkeit jedes neuern metaphyſiſchen Syſtems zu erforſchen. Dieſe ausführliche Entwickelung derſelben gehört den größern Werken der Geſchichte der Philoſophie, z. B. von Tennemann, Buhle u. a. an; hier genügt es, die Differenz der verſchiedenen neueſten Syſteme in Hinſicht der Grundlehre der Metaphyſik — des Verhältniſſes zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven — anzugeben und zu belegen.

Wenn man ſich vergegenwärtigt, daß der Grundcharakter der vor Kant in Teutſchland herrſchenden Metaphyſik dogmatiſch war, und auf der verſuchten Demonſtration des Cauſalzuſammenhanges zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven beruhte; ſo erhellt ſchon daraus das unſterbliche und für alle künftige Zeiten geſicherte Verdienſt Kants um die Philoſophie überhaupt und um die Metaphyſik, als philoſophiſche Grundwiſſenſchaft insbeſondere: daß er, geſtützt auf die kritiſche Ausmeſſung und Feſtſetzung der Grenzen und der geſetzmäßigen Wirkſamkeit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, die Metaphyſik zu dem großen Reſultate

führte: daß das Verhältniß der Dinge an ſich zu den Erſcheinungen unerklärbar ſey; ob er gleich an vielen Stellen beſtimmt (und ziemlich dogmatiſch) ausſprach: es gebe Dinge an ſich; — es gebe Erſcheinungen; — es gebe einen Zuſammenhang zwiſchen beiden; — nur für die Erkenntnißkräfte des Menſchen ſey die Einſicht dieſes Zuſammenhanges unmöglich, und mithin die Entwickelung des Verhältniſſes zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen unerklärbar. —

Sollen wir, mit Rückſicht auf die ſogleich anzuführenden Stellen, den Charakter des Kriticismus in wenigen Sätzen ausdrücken; ſo würden es folgende ſeyn: Nach ſtrenger Kritik über unſer Erkenntnißvermögen, und nach genauer Beſtimmung der Functionen (Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft) und Grenzen deſſelben, erkennen wir die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, ſondern wie ſie uns erſcheinen. Wir können von den Dingen an ſich, inwiefern ſie den Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und inwiefern ſie bewirken, daß die Erſcheinungen Eindrücke auf uns hervorbringen, nichts wiſſen, weil wir blos das erkennen, was durch die ſinnliche Wahrnehmung zu unſrer Erkenntniß gelangt. — War nun aber die Lehre von dem Cauſalzuſammenhange zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen die Grundlage der dogmatiſchen Metaphyſik; ſo mußte auch, nach Gewinnung jenes Reſultats, an die Stelle der Schulmetaphyſik eine Kritik aller bisherigen Metaphyſik treten. — Die Erſcheinungen aber ſind, im Geiſte des kritiſchen Syſtems, nicht die Dinge an ſich, ſon-

dern bilden für uns in unſern Vorſtellungen das Ganze der Erfahrung; inwiefern wir die Erſcheinungen unter den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, anſchauen, und nach den Kategorieen, d. h. nach den reinen Verſtandesformen, denken. Indem aber dieſe Formen blos in uns und zwar a priori (d. h. in der urſprünglichen Einrichtung unſers Erkenntnißvermögens) vorhanden ſind; ſo fängt zwar unſere Erkenntniß mit der Erfahrung an, iſt aber nicht einzig in ihr enthalten, und die Form derſelben (die Art, wie das Mannichfaltige in uns zur Einheit verbunden, und dieſe Einheit als Erkenntniß in uns wahrgenommen wird), iſt ganz ſubjectiv, d. h unabhängig von den erſcheinenden Objecten. Es iſt daher der Grundcharakter des Kriticismus, dieſe erſcheinenden Objecte (außer uns) als verſchieden von unſern Vorſtellungen von denſelben, und von den ihnen zum Grunde liegenden, aber uns völlig unbekannten, Dingen an ſich zu denken, ſo daß wir die Erſcheinungen nicht anders denken, als nach der urſprünglichen (a prioriſchen) Einrichtung unſers Erkenntnißvermögens. So unterſcheidet der Kriticismus zwar zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen, und nimmt das Daſeyn beider an; allein er läßt den Zuſammenhang zwiſchen beiden als unerklärbar dahin geſtellt, weil wir die Erſcheinungen blos nach den a prioriſchen Formen unſers Erkenntnißvermögens denken können, und durchaus nicht wiſſen, ob dieſe Formen, und die durch ſie angeſchauten und gedachten Gegenſtände, den Dingen an ſich entſprechen.

Für dieſe Darſtellung des Kriticismus in der metaphyſiſchen Hauptlehre ſprechen folgende Stellen

Kants. — Er ſagt in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik (welche ſpäter als die Kritik der reinen Vernunft erſchien, und theils auf dieſe zurückwies, theil dieſelbe näher erörterte, theils deren Reſultate weiter fortführte) S. 104: „In der That, wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloße Erſcheinungen anſehen; ſo geſtehen wir hierdurch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſey, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i. die Art, wie unſere Sinne von dieſem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er Erſcheinungen annimmt, geſteht auch das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſofern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſey. Unſere kritiſche Deduction ſchließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keinesweges aus, ſondern ſchränkt vielmehr die Grundſätze der Aeſthetik dahin ein, daß ſie ſich ja nicht auf alle Dinge erſtrecken ſollen, wodurch alles in bloße Erſcheinung verwandelt werden würde, ſondern daß ſie nur von Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung gelten ſollen" — S. 169: „Die Sinnenwelt iſt nichts als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen; ſie hat alſo kein Beſtehen für ſich; ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinung enthält, auf Weſen, die nicht blos als Erſcheinung, ſondern als Dinge an

ſich ſelbſt erkannt werden können. In der Erkenntniß derſelben kann die Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen." — S. 163: „Es würde eine große Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge ausgeben wollten." — S. 165: „Es iſt wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen, keinen beſtimmten Begriff geben. Wir ſind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach dieſen, uns gänzlich derſelben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge." S. 147: „Wenn ich von Gegenſtänden in Zeit und Raum rede; ſo rede ich nicht von Dingen an ſich ſelbſt, darum, weil ich von dieſen nichts weiß, ſondern nur von Dingen in der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung." — S. 139: „Daß unſern äußern Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht blos correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kann niemals als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behufe der Erfahrung bewieſen werden." — In demſelben Charakter ſprach Kant über dieſe metaphyſiſche Grundfrage in der von Rink (1804) herausgegebenen (Kantiſchen) Beantwortung der Preisfrage: welches ſind die wirklichen Fortſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Teutſchland gemacht hat? In derſelben wirft ſich Kant die Frage auf: „Ob

das Object, welches wir außer uns ſetzen, nicht vielleicht immer in uns ſeyn könne," und antwortet darauf S. 54: „Die Metaphyſik würde dadurch, daß man dieſe Frage ganz unentſchieden ließe, an ihren Fortſchritten nichts verlieren; weil die Wahrnehmungen, aus denen wir nach Grundſätzen durch die Kategorieen Erfahrung machen, doch immer in uns ſeyn mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entſpreche oder nicht, dies in der Erweiterung der Erkenntniß keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deßhalb nicht an die Objecte, ſondern nur an unſere Wahrnehmung, die jederzeit in uns iſt, halten können."

Doch genug der Stellen aus Kants Schriften, um zu erweiſen, daß Kant nach ſeiner Metaphyſik eben ſo weit vom Dogmatismus, wie vom Idealismus, ſich entfernte; und daß Jac. Sigism. Beck in ſeinem einzig möglichen Standpuncte, aus welchem die kritiſche Philoſophie betrachtet werden muß (Halle, 1796), ſo wie Fichte, ſo lange dieſer ſein Syſtem nur für einen anders geſtalteten Kriticismus ausgab (bis Kant ſelbſt dieſer Anſicht ernſthaft widerſprach), Kanten mißverſtanden, wenn ſie ihn zum Idealiſten machten. Allerdings war aber Beck aus der kritiſchen Schule der Erſte, der in jenem Werke den Kriticismus zum Idealismus ſteigerte, indem er ein urſprüngliches Vorſtellen annahm, welches der urſprüngliche Verſtandesgebrauch ſey, der in den Kategorieen beſtehe, ſo daß die Darſtellung derſelben, als Poſtulaten, die Zergliederung des urſprünglichen Verſtandesgebrauches ausmache. Er gründete alſo den Kriticismus nicht auf die Stufenfolge von

den Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) zu den Kategorieen, ſondern auf die urſprüngliche Syntheſis im Verſtande, welche man blos durch den Gebrauch deſſelben kennen lerne. Inwiefern nun alle Realität in der Erkenntniß auf unſerm ſubjectiven urſprünglichen Vorſtellen und den Geſetzen deſſelben beruhe; inſofern könne auch (nach Beck) von dem wirklichen Daſeyn der Dinge an ſich außerhalb unſers Vorſtellungsvermögens gar nicht die Rede ſeyn. Es ſey alſo kein Ding an ſich außer uns vorhanden, ſondern alles, was uns als außer uns erſcheint, gründe ſich nur auf unſer Vorſtellen und Denken, und beruhe lediglich auf dieſem und auf den Geſetzen deſſelben.

Gewiſſermaßen bildete dieſer Beckiſche kritiſche Idealismus den Uebergang zu dem transſcendentalen Idealismus, welchen Fichte aufſtellte. Es würde hier zu weit führen, im Einzelnen nachzuweiſen, wie Fichte dieſen Idealismus, als Syſtem betrachtet, ſelbſt mehrmals modificirte, und wie er namentlich in ſeinen letztern Schriften denſelben nicht mehr in der Reinheit und Conſequenz feſthielt, wie in ſeinen frühern, namentlich in ſeiner Grundlehre der geſammten Wiſſenſchaftslehre, (1794); in ſeinem ſonnenklaren Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie (1801); und in ſeinem Verſuche einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, in ſeinem und Niethammer's philoſ. Journale, 1797, St. 1, S. 1 ff., wozu die zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, ebendaſelbſt, St. 4, S.

310 ff. u. St. 5, S. 1 ff. gehört. — Entſchieden iſt Fichte's Idealismus, wenn man ihm die erſte Poſition — das Setzen des Nicht-Ichs durch das Ich — zugeſteht, das conſequenteſte und zugleich das abſtracteſte Syſtem in der neuern Philoſophie.

Nach dieſem Syſteme entſteht das Objective durch die freie Thätigkeit des Subjectiven; denn der Charakter des Subjectiven iſt Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt urſprünglich, und kündigt ſich, in der Reflexion über das Bewußtſeyn, als Subject und Object zugleich, als ſich ſetzend und durch ſich geſetzt, an. Es iſt daher außerhalb des Subjectiven kein von dem Subjecte verſchiedenes und unabhängiges Objectives. Das Ich kann nämlich blos inſofern thätig ſeyn, inwiefern es ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt, das aber nicht außer uns, ſondern in uns iſt. Das Ich iſt das Subjective, das Nicht-Ich das Objective. Der Charakter des Ichs iſt der, daß ein Handelndes und Eins, worauf gehandelt wird, Eins ſey und daſſelbe. Das Ich kann denken und wollen; das Gedachte und Gewollte muß aber von dem Ich verſchieden ſeyn. Das denkende und wollende Weſen iſt das Subject; das Gedachte und Gewollte iſt das Object. Das Gedachte und Gewollte iſt aber, als Object, in uns, und zwar wird durch die Thätigkeit des Ichs allezeit ein Seyn hervorgebracht: im erſten Falle das Seyn des Gedankens, im zweiten das Seyn des Wollens und der Handlung. Das Seyn ſelbſt kündigt ſich unmittelbar im Bewußtſeyn an; das Wiſſen aber kündigt ſich allezeit im Bewußtſeyn an als Object, weil ich nichts wiſſen kann, ohne Etwas zu wiſſen. Daß aber dieſe Einrichtung der

Subjectivität des Objectiven urſprünglich iſt, liegt in der Natur der Endlichkeit. Alle endliche Weſen können denken; ſie müſſen aber, ſobald und wann ſie denken, ein Object denken. Alles alſo, was in dem Kreiſe der menſchlichen Thätigkeit liegen ſoll, muß durch das Verhältniß des Subjects zum Objecte, und des Objects zum Subjecte, beſtimmt werden. Weiter hinaus können endliche Weſen nicht, und was außer ihnen iſt, wiſſen ſie nicht; weil ſelbſt das, was ſie Erſcheinung nennen, nur ein Begriff in ihnen iſt, wo ihnen, ſobald ſie den Begriff wegdenken, nichts Objectives übrig bleibt. — Das reine Ich würde die Unendlichkeit mit ſeiner urſprünglichen Thätigkeit erreichen, wenn es nicht allezeit an ein Object (an ein Nicht-Ich) mit ſeiner Wirkſamkeit gebunden wäre. In dieſem Objecte ſind ihm, dem reinen Ich, die Grenzen ſeiner Thätigkeit geſetzt; die Wahrnehmung der Begrenztheit der Thätigkeit des freien Ichs nennt aber Fichte das Gefühl. Es iſt die blos unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective deſſelben. In dieſer Begrenztheit, die dem Objecte zukommt, liegt der Widerſtand, der ſich der beſtimmten Thätigkeit des Ichs entgegenſetzt, obgleich die Thätigkeit erſt durch dieſen Widerſtand fixirt und zur beſtimmten Thätigkeit wird. Der Widerſtand der idealiſchen Thätigkeit iſt alſo im Objecte (mithin im Ich ſelbſt); daher von ihm ſelbſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das Geſchäft der Freiheit (der in dem reinen Ich enthaltenen Tendenz zum Abſoluten) iſt es, dieſen Widerſtand des Objects zu beſiegen. Mithin muß die Freiheit im

reinen Ich (und nicht im Objecte) enthalten ſeyn, ihre Wirkſamkeit aber an der Bearbeitung des Objectiven zeigen. „Das einzige Abſolute (Syſtem der Sittenlehre, S. XVII. f), worauf alles Bewußtſeyn und alles Seyn ſich gründet, iſt reine Thätigkeit. Dieſe erfolgt, zufolge der Geſetze des Bewußtſeyns, und insbeſondere zufolge ſeines Grundgeſetzes: daß das Thätige nur als vereinigtes Subject und Object (als Ich) erblickt werden kann, als Wirkſamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieſer Erſcheinung enthalten iſt, von dem mir abſolut durch mich ſelbſt geſetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern, ſind vermittelnde Glieder der Erſcheinung, ſonach ſelbſt auch nur Erſcheinungen. Das einzige rein Wahre iſt meine Selbſtſtändigkeit.

So wie bei Fichte die Idee des Abſoluten in einer neuen Bedeutung vorkam, welche bald von dem ihm nachfolgenden Schelling wieder anders modificirt und an die Spitze der geſammten Metaphyſik geſtellt ward; ſo gehört auch Fichten die Idee der intellectuellen Anſchauung an, deren Geltung bei Schelling gleichfalls geſteigert ward, ſo daß die intellektuelle Anſchauung im Fichte'ſchen Syſteme etwas anders iſt, als im Schellingiſchen. Fichte gebrauchte die Idee der intellectuellen Anſchauung in folgendem Zuſammenhange. „Das Ich ſelbſt iſt nichts anders, als ein Handeln auf ſich ſelbſt, ein Zurückgehen in ſich ſelbſt. Iſt es denn vor dieſem Zurückgehen und unabhängig von demſelben, ſchon da für ſich? Muß es nicht für ſich ſchon da ſeyn, um ſich

zum Ziele eines Handelns machen zu können? Keinesweges! Erſt durch dieſen Act, und lediglich durch ihn, wird das Ich urſprünglich für ſich ſelbſt. Dieſes Zurückgehen in ſich ſelbſt iſt aber kein Begreifen. Dies wird es erſt durch den Gegenſatz eines Nicht-Ichs, und durch die Beſtimmung des Ichs in dieſem Gegenſatze; mithin iſt es eine bloße (intellectuelle) Anſchauung. Daß es ein ſolches Vermögen der intellectuellen Anſchauung gebe, läßt ſich nicht durch Begriffe demonſtriren, noch, was es ſey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in ſich ſelbſt finden, oder er wird es nie kennen lernen. Wohl aber läßt ſich jedem in ſeiner Erfahrung nachweiſen, daß dieſe intellectuelle Anſchauung in jedem Momente ſeines Bewußtſeyns vorkommt. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß regen, ohne die intellectuelle Anſchauung meines Selbſtbewußtſeyns in dieſen Handlungen; nur durch dieſe Anſchauung weiß ich, daß ich es thue; nur durch dieſe unterſcheide ich mein Handeln, und in demſelben mich von dem Objecte des Handelns. — Was für das urſprüngliche Ich Thathandlung iſt, iſt für die Philoſophie Thatſache des Bewußtſeyns. Der Begriff des Handelns, der nur durch die intellectuelle Anſchauung des ſelbſtthätigen Ichs möglich wird, iſt der einzige, der beide Welten, die für uns da ſind, vereiniget, die ſinnliche und die intelligible. — Es iſt aber nicht einerlei, ob die Philoſophie von einer Thatſache ausgeht, oder von einer Thathandlung (d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Object vorausſetzt, ſondern es ſelbſt hervorbringt, und wo ſonach das Handeln unmittelbar zur That

wird). Geht ſie von der Thatſache aus; ſo ſtellt ſie ſich in die Welt des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr ſchwer werden, aus dieſer einen Weg zum Unendlichen und Ueberſinnlichen zu finden. Geht ſie von der Thathandlung aus; ſo ſteht ſie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus ſie mit freiem Blicke überſehen werden können."

Unverkennbar ging ſeit der weitern Verbreitung des Fichte'ſchen Syſtems die bis dahin übliche Terminologie in der Metaphyſik, in Hinſicht der Dinge an ſich und der Erſcheinungen, welche auch Kant noch beibehalten hatte, allmählig in die Terminologie des Subjectiven und Objectiven über, und die Ideen der intellectuellen Anſchauung und des Abſoluten erhielten durch ihn ein anderes Gepräge in der philoſophiſchen Sprache. — Daß Fichte aber, bevor ſein Syſtem in voller Eigenthümlichkeit hervortrat, auch noch des Dinges an ſich gedachte, belege eine Stelle aus einer ſeiner erſten Schriften: über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre (1794), wo er das Ding an ſich noch nicht völlig aus der Philoſophie verwies. Er ſchrieb S. IV: „der eigentliche Streit (der verſchiedenen philoſophiſchen Partheien) dürfte wohl der über den Zuſammenhang unſerer Erkenntniß mit einem Dinge an ſich ſeyn, und dieſer Streit dürfte durch eine künftige Wiſſenſchaftslehre wohl dahin entſchieden werden: daß unſre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorſtellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an ſich zuſammenhänge; daß die Dinge

allerdings blos als Erſcheinungen vorgeſtellt, daß ſie aber als Dinge an ſich gefühlt werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorſtellung möglich ſeyn würde; daß aber die Dinge an ſich nur ſubjectiv, d. i. nur in wiefern ſie auf unſer Gefühl wirken, erkannt werden."

So wie Fichte den Kriticismus zum transſcendentalen Idealismus geſteigert hatte; ſo ſteigerte Schelling den transſcendentalen Idealismus zur Identitätsphiloſophie. So wie Fichte, ſo hat auch Schelling zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Schriften über einzelne ſeiner Lehren ſich verſchiedenartig ausgeſprochen; allein hieher gehört zunächſt ſeine eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven gegen einander, wobei folgende Schriften von ihm beſonders zu berückſichtigen ſind: Von der Weltſeele (Hamb 1798; N. A. 1809); Erſter Entwurf der Naturphiloſophie (Jena, 1799); Syſtem des transſcendentalen Idealismus (Tüb. 1800); Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 2 Theile; Jena, 1800 ff.) Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin, 1802); Philoſophie u. Religion (Tübingen, 1804.; Philoſophiſche Schriften (1r Theil, Landsh. 1809). — Schelling ſteigerte zunächſt dadurch den Fichte'ſchen Idealismus, daß er die von Fichte aufgeſtellte urſprüngliche Productivität des menſchlichen Geiſtes,

deſſen ſogenanntes reines Ich als ein gleichfalls Ableitbares betrachtete, und der Fichte'ſchen reinen Subjectivität eine eben ſo hohe Objectivität mit gleicher Geltung gegen über ſtellte, und für beide ein Höheres, als gemeinſame Quelle, aufſuchte So entſtanden bei ihm die beiden einzigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die Naturphiloſophie und die Transſcendentalphiloſophie; denn nach ihm ſind nur zwei Fälle möglich. Entweder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt: wie ein Objectives hinzukommt, das mit ihm übereinſtimmt? Dieſe Aufgabe beantwortet die Transſtendentalphiloſophie. Oder das Objective wird zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukommt, das mit ihm übereinſtimmt? Dieſe Aufgabe beantwortet die Naturphiloſophie. Jene geht vom Ich abwärts zur Natur; dieſe von der Natur aufwärts zum Ich, ſo weit ſie gehen kann; und beiden liegt der Satz zum Grunde: die Naturgeſetze müſſen ſich unmittelbar im Bewußtſeyn als Geſetze des Bewußtſeyns — und umgekehrt: die Geſetze des Bewußtſeyns müſſen ſich unmittelbar in der objectiven Natur als Naturgeſetze nachweiſen laſſen. Beide Wiſſenſchaften würden aber unerklärbar ſeyn, weil es unbegreiflich bleibt, wie aus der Einheit des Ichs die Mehrheit hervorgehe, und wie im Gegentheile wieder in der Mehrheit diejenige Einheit gefunden werden ſoll, welche die Mehrheit in ſich ſchließt; wenn nicht die Entzweiung des Ichs und Nicht-Ichs aufgehoben würde durch die Identität des Subjectiven und Objectiven im Abſoluten.

Dieſe abſolute Identität iſt kein Compoſitum aus dem Subjectiven und Objectiven, ſondern die Einheit derſelben, ſo daß dieſe in ihr nicht ſowohl vereinigt, als vielmehr Eins, nicht ſowohl verſchieden, als vielmehr gar nicht getrennt ſind. Das Einzelne exiſtirt nur, inſofern die abſolute Identität in ihm iſt, oder inſofern es die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seyns ausdrückt. Alle Gegenſätze des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects, alle Dinge, alle Erſcheinungen, die uns als verſchieden erſcheinen, ſind nicht wahrhaft verſchieden, ſondern realiter Eins. Die ganze objective Welt, Natur, Geſchichte, Univerſum im gewöhnlichen Sinne, ſelbſt unſer eigenes empiriſches Ich gehört nur zur Erſcheinungswelt, und iſt zwar Ausdruck, Bild, Offenbahrung der abſoluten Identität; aber, ſo wie es uns erſcheint, und nach den Geſetzen des Verſtandes gedacht wird, nichts an ſich, nichts Reelles. Dieſe Geſetze ſelbſt, das Geſetz der Cauſalität, ſogar der Satz des Widerſpruchs, gelten nur für die reflectirte Welt. Das Höchſte oder Abſolute, das beſeelende Princip des Univerſums, iſt die Weltſeele, indem es, das Eine und immer Daſſelbe, ſich nur in der Sphäre der Erſcheinung als ein Zweifaches (als Duplicität), als ein Ideelles und Reelles zugleich ankündigt, die aber beide ſich in unendlichen Abwechſelungen durchdringen, und dadurch die Mannigfaltigkeit der einzelnen individuellen Erſcheinungen hervorbringen. — Das wahre Wiſſen, die Erkenntniß der Dinge an ſich, iſt daher eine abſolute, iſt Erkenntniß der Dinge, wie ſie im Abſoluten, in der

Identität, als der allgemeinen Seele ſind; iſt die Anſicht der Dinge, nach welcher keine Erſcheinung der andern wahrhafte Urſache, ſondern jede in dem Abſoluten auf gleiche Weiſe gegründet iſt. Es giebt alſo kein einzelnes Seyn, kein einzelnes Ding an ſich. Jedes einzelne Seyn iſt, als ſolches, eine beſtimmte Form des Seyns der abſoluten Totalität, nicht aber ihr Seyn ſelbſt, welches nur in der Totalität iſt. Das Einzelne iſt nur, inſofern die abſolute Identität in ihm iſt, oder inſofern es die abſolute Totalität unter einer beſtimmten Form des Seyns ausdrückt. Auch iſt Alles, was an ſich iſt, mithin das wahre Univerſum, dem Seyn nach, nicht entſtanden, und kann nicht vernichtet werden, d. h. es iſt ewig; denn die abſolute Identität iſt ſchlechthin außer aller Zeit geſetzt, d. i. ewig. — Das Abſolute, oder die abſolute Identität, iſt ſich ſelbſt auf ewige (außerzeitliche) Weiſe Subject und Object, d. h ſchaut an, oder erkennt ſich ſelbſt durch die intellectuelle Anſchauung. Eine intellectuelle Anſchauung iſt nämlich eine ſolche, welche überhaupt frei producirt, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt, ſtatt daß die ſinnliche Anſchauung ihr Object nicht hervorbringt, ſondern empfängt. Eine ſolche Anſchauung kann nicht demonſtrirt, ſondern nur gefordert werden, und das Ich iſt eine ſolche Anſchauung, inwiefern daſſelbe ſein eigenes Product, Producirendes zugleich und Producirtes, iſt. Das Ich iſt nämlich urſprünglich eine Thätigkeit, und zwar eine unendliche Thätigkeit, und wird blos dadurch begrenzt, daß es ſich ſelbſt

anſchaut, und dadurch zum Objecte macht, welches jedesmal den Begriff eines Begrenzten und Beſchränkten einſchließt. Die urſprüngliche Thätigkeit des Ichs richtet ſich gegen dieſe Begrenzung und Schranke, und liegt, als urſprüngliche Thätigkeit, jenſeits des Bewußtſeyns, iſt mithin ideell, während die Schranke, gegen welche ſie ankämpft, reell iſt. Betrachten wir nur dieſe ideelle Thätigkeit, ſo denken wir uns die Schranke blos durch das Ich geſetzt; ſo entſteht der Idealismus. Verweilen wir nur bei der Schranke, und denken wir dieſelbe als unabhängig vom Ich; ſo entſteht der Realismus. Reflectiren wir auf beide zugleich, ſo entſteht der Ideal-Realismus. In ihm werden die Transſcendental- und die Naturphiloſophie, gleichſam als die zwei Erſcheinungsweiſen des Abſoluten, einander gegenübergeſtellt, und wiſſenſchaftlich conſtruirt.

Zu dieſer ſyſtematiſchen Geſtaltung der Identitätsphiloſophie fügte Schelling in der Schrift: Philoſophie und Religion, welche durch Eſchenmayers Einwürfe veranlaßt ward, folgende Lehre hinzu, welche der frühern Begründung ſeines Syſtems fremd war. — Der Grund der Wirklichkeit der endlichen Dinge liegt in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Abſoluten; denn vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein abſolutes Abbrechen von dem einzig realen Abſoluten durch einen Sprung denkbar. Die Seelen ſteigen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herab, wo ſie zur Strafe

ihrer Selbſtheit, und einer, dieſem Leben der Idee, nı́., der Zeit nach vorhergegangenen, Schuld an den Leib, wie an einen Kerker ſich gefeſſelt finden; und zwar die Erinnerung des Einklanges und der Harmonie des wahren Univerſums mit ſich bringen, aber ſie in dem Sinnengeräuſche der ihnen vorſchwebenden Welt, nur geſtört durch Mißklang, vernehmen; ſo wie ſie die Wahrheit nicht in dem, was iſt, oder zu ſeyn ſcheint, ſondern in dem, was für ſie war, und zu dem ſie zurückſtreben müſſen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen. Die Seele kann die Urbilder nicht in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erkennen. Gleichwohl erkennt ſie auch ſo in ihnen die Urweſen, zwar differenziirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig, ſondern zugleich als ſelbſtſtändig. Die Erſcheinungswelt iſt für die Seele die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt. — Das Abſolute, die abſolute Vernunft, Identität, Einheit, das abſolute Erkennen, abſolute Ich — iſt Gott. Alles, was von jenen gilt, gilt alſo von Gott. Der wahre Gott iſt der, außer welchem nicht die Natur — das Univerſum iſt; ſo wie die wahre Natur (das Univerſum) die, außer der nicht Gott iſt. Alle Dinge (inſofern ſie an ſich ſind) ſind in Gott. Die Natur beſteht nur in der göttlichen Selbſtbeſchauung, und iſt die Wirkung von ihr. Sie iſt die Geburt aller Dinge aus Gott, und das Werkzeug (Organ) Gottes. Jeder Moment der Zeit und die ganze Geſchichte iſt Offenbahrung Gottes. Zur wahren Erkenntniß dieſes Abſoluten, oder Gottes, gelangt man nicht durch Schlüſſe, ſondern durch

unmittelbare, intellectuelle oder Vernunftanſchauung, die mit dem abſoluten Erkennen Eins iſt. Da nun die Lehre vom Abſoluten nur ſpeculativ iſt; ſo kann ſie keiner Ergänzung durch den Glauben bedürftig gehalten werden; denn ihr Weſen beſteht darin, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was andere Philoſophen im Glauben zu ergreifen meinen.

Kaum hätte man glauben ſollen, daß der Verſuch einer Steigerung der Schellingiſchen Lehre möglich wäre; und doch wagte ihn (der 1808 zu Stuttgart als Profeſſor verſtorbene) Bardili in ſeinem Grundriſſe der erſten Logik (1800), zu welcher Anſicht Reinhold — „nach zwölfmaligem Durchleſen dieſer erſten Logik" — übertrat, wodurch das Syſtem — rationaler Realismus genannt — eine freilich nur augenblickliche, Celebrität erhielt. Erläutert und fortgebildet ward daſſelbe in Bardili's und Reinholds Briefwechſel über das Weſen der Philoſophie und das Unweſen der Speculation (1804), und in den annonymen Briefen über Wahrheit, Gott, Organismus und Unſterblichkeit (Kopenh. 1803) — Wenn ſchon Hobbes das Denken als Rechnen dargeſtellt hatte; ſo war es doch Bardili's eigenthümliche Anſicht, in dem Denken an ſich, ſeiner Form nach betrachtet, ein Reales, und ſelbſt das Weſen der Gottheit zu entdecken, die Logik als identiſch mit der Metaphyſik darzuſtellen, und ſie zur philoſophiſchen Grundwiſſenſchaft zu erheben. Das

Weſen des Denkens beſteht nämlich, nach Bardili, in einem Begründen und Verknüpfen, folglich in einem Anſchließen und Zurückführen der Verhältniſſe an und auf ein unveräußerliches Eins; in einem Berechnetſeyn der Theile auf ein Ganzes; in einem Unterordnen des Beſonderen unter das Allgemeine. Die Möglichkeit des Denkens beruht mithin auf der unendlichen Wiederholbarkeit des Eins als Eins, der unveränderlichen Identität in Vielen, d. h. in allen möglichen Aeußerungen des Denkens. Das Denken ſetzt daher, wie das Rechnen, ein unwandelbares Eins voraus, welches unendlich wiederhohlt werden kann, und dabei immer eben daſſelbe bleibt. Das Denken in der Ausübung beſteht in der Wiederhohlung des unveränderlichen Eins, und die Geſetze deſſelben ſind: Eins, als Eins, in dem Einen und durch das Eine, d. h Unveränderlichkeit in allen Verknüpfungen und Begründungen. Dieſes ins Unendliche wiederhohlbare oder wiederhohlte Eins iſt die Möglichkeit oder der Grund von allem, was nur immer Etwas iſt oder wird. Damit aber durch daſſelbe Etwas, oder ein Object überhaupt werde; ſo muß zu dieſem völlig identiſchen Eins ein Anderes hinzukommen, das, als Nichtidentiſch an ſich mithin als ein von jener Identität Verſchiedenes, das Weſen der letztern erſt annimmt, ohne gleichwohl ſein eigenes Weſen dadurch zu verlieren. Dieſes Andere muß, inſofern es ein Anderes als jenes abſolute Eins iſt, ein Nicht-Eins, oder ein Diverſes ſeyn; und inſofern das abſolute Eins alles Neben- und Nacheinanderſeyn ausſchließt, ſo muß dem Nicht-Eins oder dem Diverſen ein Neben- und Nacheinan-

der zukommen. Demzufolge beſteht das Object überhaupt (das die Grundlage der ganzen Natur, des geſammten Weltalls iſt), a) aus einem unter der abſoluten Einheit des Denkens verbundenen Diverſen; b) aus einem unter jener Einheit, als unter der Negation alles Neben- und Nacheinander, verbundenen Neben- und Nacheinander, als ein gedachtes Etwas, oder wirklich und völlig als ein Object betrachtet, ein Neben- und Nacheinander in einer unzertrennlichen Vereinigung mit einem Nicht-Neben- und Nacheinander; oder da das rein und lauter Gedachte nichts anders als die Möglichkeit ſelbſt, das Neben- und Nacheinander hingegen die Wirklichkeit in Zeit und Raum iſt; ſo beſteht das Object überhaupt aus den Elementen der Möglichkeit in unzertrennlicher Vereinigung mit der Wirklichkeit, — und da die Wirklichkeit mit Recht die Form, oder das Weſen des noch außer dem reinen Denken erforderlichen Andern, als des Stoffes, heißen kann, ſo wie die Möglichkeit die Form oder das Weſen des reinen Denkens iſt; ſo kann man ſagen, daß ſich an dem Objecte überhaupt die Form, oder das Weſen des Stoffes in unzertrennlicher Vereinigung mit der Form, oder dem Weſen des Denkens manifeſtire. Hiermit wird das bisher unauflösbare Problem des Zuſammenhanges zwiſchen einer Noumenen-Welt und einer Welt der Erſcheinungen, zwiſchen Seele und Körper ſo gelöſet: daß jeder, dem ſich ein Object überhaupt begreiflich machen läßt, auch dieſen Zuſammenhang aus Principien einſehen muß. Zugleich offenbart ſich aber uns auch durch dieſes Denken

in der Anwendung und durch ſeine Identität das Weſen aller Weſen. — Dieſe (Bardili'ſche) Identität iſt weſentlich von der Schellingiſchen verſchieden, obgleich beiden die Identität das Höchſte iſt. Schellings Identität iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven; im rationalen Realismus aber iſt die abſolute Identität weder das Object, noch das Subject, noch die Identität beider; iſt weder die Natur, noch Gott, noch die Identität von beiden ſondern die Manifeſtation Gottes an der Natur. Das ſchlechthin Abſolute manifeſtirt ſich alſo als Urweſen am Weſen, als Urwahres am Wahren, als Uebernatur an der Natur. Dieſe Manifeſtation überhaupt iſt die Vernunft an ſich ſelber. Die Offenbahrung aber des Urwahren am Wahren, des Urweſens am Weſen, des Uebernatürlichen am Natürlichen iſt das Princip alles Seyns und Erkennens; und dieſes Bewußtſeyn, daß das Denken als Denken in ſeiner Anwendung die Offenbahrung Gottes an der Natur, die Manifeſtation des Urwahren am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre ſey, iſt die philoſophiſche Erkenntniß, das reine Wiſſen, der Rationalismus. In dieſem Syſteme wird daher die Eine und eben dieſelbe Wahrheit im Erkennen und Seyn enthüllt, und das Denken, welches ſich im menſchlichen Bewußtſeyn und in der ganzen übrigen Natur als abſolute Identität ankündigt, zur Erkenntniß gebracht. Auf dieſe Weiſe muß die Wiſſenſchaft des Denkens zugleich Denk- und Weſenlehre, mithin müſſen Logik und Metaphyſik identiſch ſeyn.

Gleich weit entfernt von den beiden Extremen des Materialiſmus und des Idealiſmus, und von den durch Schelling und Bardili verſuchten Steigerungen des letztern zur Identitätsphiloſophie und zum rationalen Realiſmus, hielt Krug zunächſt feſt an dem Geiſte des Kriticismus; doch verſuchte er, demſelben einen neuen Stützpunkt zu geben, wodurch zugleich der Kriticismus eine feſte ſyſtematiſche Grundlage erhalten, und ſeine wiſſenſchaftliche Stellung gegen den Materialiſmus und Idealiſmus ſichern ſollte. Dieſe neue Geſtaltung des Kriticismus verſuchte Krug hauptſächlich in folgenden Schriften: Ueber die Methoden des Philoſophirens und die Syſteme der Philoſophie; in der Fundamentalphiloſophie (Züllich. 1803 N. A. 1819.), ſowie in ſeinem Handbuche der Philoſophie und der philoſophiſchen Literatur (2 Theile, Leipz. 1820.), und nannte ſein Syſtem: Synthetiſmus. Die Grundzüge deſſelben ſind folgende: Wiefern unſer Bewußtſeyn ein Beſtimmtes iſt; ſofern iſt im Ich ein beſtimmtes Seyn mit einem beſtimmten Wiſſen verknüpft. Dieſe Verknüpfung fällt immer in eine beſtimmte Zeitreihe, ſo daß ihr andere Verknüpfungen der Art theils vorausgehen, theils nachfolgen; und unſere ganze Erfahrung erwächſet aus einer unendlichen Menge ſolcher Verknüpfungen. Darum heißt dieſe erfahrungsmäßige Verbindung des Seyns und des Wiſſens die empiriſche Syntheſe (synthesis a posteriori). Jede empiriſche Syntheſe ſetzt aber voraus eine transſcendentale (synthesis a priori), d. h. eine urſprüngliche Verknüpfung des Seyns und des Wiſſens im Ich, wodurch das Be-

wußtſeyn ſelbſt erſt conſtituirt wird. Dieſe Verknüpfung als vorhergehend jeder beſondern Thatſache des Bewußtſeyns, und ſie bedingend, kann auch die Urthatſache des Bewußtſeyns heißen. Die transſcendentale Syntheſis iſt ſchlechthin unerklärbar und unbegreiflich; denn um ſie erklären und begreifen zu können, müßte das Bewußtſyn über ſich ſelbſt hinausgehen, und ſeinen eignen Urſprung in der Zeitreihe nachweiſen, welches unmöglich iſt, weil man kein Bewußtſeyn vor dem Bewußtſeyn haben kann, und jede empiriſche Syntheſe immer auf die transſcendentale als ihre urſprüngliche Bedingung zurückweiſet. Darum muß jene transſcendentale Syntheſe als der abſolute Grenzpunct des Philoſophirens anerkannt werden, durch deſſen Ueberſchreitung die Philoſophie ſich ins Leere (das Gebiet des Nichtbewußtſeyns) verliert und überſchwenglich (transſcendent) wird. — Hieraus laſſen ſich die möglichen Syſteme der Philoſophie erklären. Man kann das Seyn, oder das, was iſt, das Reale, und das Wiſſen, oder die Vorſtellung von dem, was iſt, das Ideale nennen. Es entſteht alſo die Frage: wie verhält ſich das Ideale und Reale gegen einander? Entweder iſt das eine in und durch das andere geſetzt, mithin eins von dem andern durch Philoſophiren abzuleiten (das Ideale aus dem Realen — Materialismus; das Reale aus dem Idealen — Idealismus); oder beide ſind urſprünglich geſetzt und mit einander verknüpft, ſo daß keine Ableitung aus einander möglich iſt — Syntheticismus. Der Realismus vermag aber nicht zu zeigen, wie aus dem Realen das Ideale hervorgehe, und eben

eben ſo wenig kann der Idealismus das Reale aus dem Idealen deduciren. Denn wer das Reale als das Urſprüngliche oder Erſte ſetzt, ſetzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Reales ohne Ideales wäre aber bloße Materie oder körperliche Maſſe, in welcher keine Spur von Vorſtellung und Bewußtſeyn gefunden wird. Der Realismus iſt folglich Materialismus. Wer dagegen das Ideale als das Urſprüngliche oder Erſte ſetzt, ſetzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieſes ſoll erſt aus jenem abgeleitet werden, indem nachzuweiſen wäre, wie und wodurch das Subjective ſeine objective Beziehung erhalte. Ideales ohne Reales wäre aber im Grunde Nichts, weil, alle Realität weggedacht, weder ein reales Subject, noch ein reales Object der Vorſtellungen und des Bewußtſeyns übrig bleiben. Der Idealismus iſt ſonach Nihilismus. Sowohl der Realismus als der Idealismus verfähret willkührlich, indem jener das Reale, dieſer das Ideale als ſein Erſtes ſetzt. Eben dadurch werden aber auch beide transſcendent, indem ſie die urſprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen aufheben, und ſomit den Grenzpunct des Philoſophirens überſchreiten; weshalb ſie auch nicht im Stande ſind, das eine aus dem andern wirklich abzuleiten, was ſie doch müßten, wenn ſie ihre Aufgabe löſen wollten. Der Philoſoph muß daher weder das Ideale aus dem Realen, noch dieſes aus jenem ableiten wollen, ſondern beides als urſprünglich geſetzt und verknüpft betrachten, mithin die transſcendentale Syntheſis als abſoluten Grenzpunct des Philoſophirens erkennen. Ein nach dieſer Hauptanſicht ge-

bildetes Syſtem heißt daher: transſcendentaler Synthetismus, und verhält ſich zu den beiden vorigen wie die Syntheſe zur Theſe und Antitheſe. — Wenn aber Seyn und Wiſſen, oder Reales und Ideales urſprünglich verknüpft ſind, alſo keinem von beiden die Priorität zukommt; ſo läßt ſich weder die Ueberzeugung des Menſchen vom eignen Seyn, noch die Ueberzeugung vom Seyn anderer Dinge außer ihm, noch endlich die Ueberzeugung von der zwiſchen ihm und andern Dingen ſtatt findenden Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung, wodurch eins dem andern ſein Daſeyn unmittelbar ankündigt, beweiſen; ſondern dieſe drei weſentlich und nothwendig mit einander verbundenen Ueberzeugungen ſind als urſprüngliche und unmittelbar gewiſſe zu betrachten, und liegen allen übrigen menſchlichen Ueberzeugungen zum Grunde.

Neben und gleichzeitig mit den geſchilderten dogmatiſchen, kritiſchen und idealiſtiſchen Syſtemen verfolgte ein geiſtvoller und tiefer Forſcher, Friedrich Heinrich Jacobi († 1819) ſeine eigene Bahn. Seine Individualität war aller ſyſtematiſchen Philoſophie abgeneigt; deshalb erklärte er ſich eben ſo gegen den ältern Dogmatismus, wie gegen Kant, Fichte und Schelling. Unläugbar traf er oft bei ſeiner Polemik den rechten Punct; allein eben ſo oft hinderte ihn die Eigenthümlichkeit ſeiner Anſicht, den Gegner ganz zu ergründen; und wenigſtens konnte kein Syſtematiker dabei gewinnen, wenn ihn Jacobi in die Sprache ſeiner Anſichten überſetzte. Er

ſelbſt hat das, was ihm Philoſophie war, durchaus nicht in ſyſtematiſcher Folge und Ordnung aufgeſtellt und durchgebildet; doch fehlt es in ſeinen Schriften nicht an bezeichnenden Stellen über alle wichtige Gegenſtände und Lehren der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie. Wohl dürfte es der Mühe lohnen, aus ſeinen ſämmtlichen Schriften die rein-philoſophiſchen Stellen nach wiſſenſchaftlicher Ordnung aufzuführen. — Seine wichtigſten Schriften ſind: Briefe über die Lehre des Spinoza (N. A. 1789, auch wieder in der 1. Abth. des 4ten Bandes ſ. Werke); David Hume über Idealismus und Realismus (1788); Sendſchreiben an Fichte (1799); Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbahrung (1811). Verglichen müſſen damit werden: (Wizenmann's) Reſultate der Jacobi'ſchen und Mendelsſohniſchen Philoſophie (1786); Fr. Köppen, Schellings Lehre, oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts; nebſt drei Briefen von Jacobi (1803); und die Einleitung in Jacobi's Philoſophie, im zweiten Bande ſeiner Werke. — Nach Jacobi beruht alles philoſophiſche Wiſſen auf einem Glauben oder auf einer unmittelbaren Erkenntniß und Ueberzeugung, ohne Demonſtration; denn die Außenwelt wird nur durch den äußern Sinn kund gethan, das Ueberſinnliche aber (Freiheit, Sittlichkeit, Unſterblichkeit, Gott, Vorſehung) wird durch einen innern Sinn (die Vernunft — das Organ der Wahrheit) unmittelbar vernommen. Durch dieſe doppelte Offenbahrung gelangt der Menſch zum Selbſtbewußtſeyn mit dem Gefühle ſeiner Erhabenheit

(der Freiheit) über die Natur; unmittelbar durch die Vernunft erkennt er Gott und Freiheit. Die Realität dieſer Erkenntniß beruht auf dem Gefühle, welches die rationale Anſchauung, oder das unmittelbare Wahrnehmen der Seele iſt. Denn ein unvertilgbares Gefühl iſt die Grundlage unſers Glaubens an das Daſeyn der Natur, an unſer eigenes Daſeyn und das Daſeyn Gottes, und dieſer Glaube iſt die Bedingung unſers Erkennens. Dieſer Glaube iſt ein lebendiger Glaube an ein Wahres, das keine Speculation erkennt, kein Begriff faßt, keine Sprache nennt, und das ſich nur dem Gefühle im Bewußtſeyn ankündigt. Als bloßer Glaube geht er aus der wirklichen, aber erkenntnißloſen Wahrnehmung des wahren Unterſchiedes zwiſchen Schein, Erſcheinung und Seyn an ſich hervor, folglich aus dem eigenthümlichen Lebensgefühle des Menſchen, dem Bewußtſeyn der Perſönlichkeit, dem Gewiſſen. Durch dieſen Glauben kennt man die Wahrheit, ohne ſie zu erkennen, oder zu verkennen; und je ſittlich vollkommner der Menſch iſt, deſto reiner und lebendiger iſt dieſer Glaube. Er iſt die Geſundheit des Herzens, ohne welche es keine Geſundheit des Verſtandes giebt. Liegt er der philoſophiſchen Unterſuchung nicht zum Grunde; ſo iſt ſelbſt das glänzendſte Lehrgebäude eine bloße leere Speculation; denn es iſt dann nichts, als eine leere Wißbegierde, was daſſelbe hervorbringt. Ohne dieſen Glauben giebt es keine Weſenheit und Wahrheit, weder für die Speculation noch für die Praxis; denn Wiſſen und Daſeyn an ſich ſind uns ein Geheimniß. Recht und Pflicht können ſich nur in dieſem Glauben geſtalten.

Was edel, ſchön und gut iſt; was dem Leben Dauer giebt und den Tod überwindet, ſtammt aus dieſer verborgenen Kraft und Gewalt der Menſchheit. Es giebt keine Gewißheit in der Erkenntniß, wenn uns Gewißheit nicht im Voraus ſchon bekannt iſt; und dieſe liegt im Glauben, der eine unmittelbare Gewißheit in ſich enthält, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Gründe ausſchließt, weil die Ueberzeugung aus Gründen eine Gewißheit aus der zweiten Hand iſt. Die Vernunft kann keine andern Gegenſtände (Begriffe) gebähren und keine andere Ueberzeugung aus Gründen aufſtellen, als die aus dem Glauben kommen. Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind, und zwar mit derſelben Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden; denn ohne Du (das Objective) iſt das Ich (das Subjective) unmöglich. Dieſer Glaube iſt endlich Glaube an eine Einheit alles Exiſtirenden, des Sinnlichen und des Ueberſinnlichen, die in Gott ruhet, durch welchen alles in nothwendiger Einheit und Harmonie exiſtiret. Dieſer Glaube muß alſo allem philoſophiſchen Wiſſen vorausgehen, und wird dann philoſophiſches Wiſſen, wenn das Beſtreben nach deutlicher Erkenntniß die Erkenntniß dieſes Glaubens hervorbringt. So ſtehen das glaubende Erkennen und das erkennende Glauben in Wechſelwirkung, und entſpringen aus einem Gefühle, das keiner Erklärung durch Wiſſen fähig und keiner bedürftig iſt. — Zur Philoſophie gehört nur das, was als Gegenſtand

des Erkennens und Handelns, Reſultat der Entwickelung dieſes lebendigen Glaubens iſt; zur Nichtphiloſophie hingegen gehören alle Gegenſtände, die weder für das Wollen noch für das Erkennen erreichbar ſind. Die Nichtphiloſophie liegt deshalb höher, als die Philoſophie; das Unerkannte höher als das Erkannte, und die Entwickelung des Ueberganges aus der Philoſophie in die Nichtphiloſophie beſtimmt zugleich die Grenze zwiſchen der Speculation und dem Glauben. — Noch kurz vor ſeinem Tode erklärte Jacobi ſich über das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Verſtand, das er früher unbeſtimmt gelaſſen hatte, dahin: daß die Vernunft, als das Vermögen der Ideen, die ſich in dem innerſten Gefühle offenbahren, der Philoſophie den Inhalt, der Verſtand aber, als das Vermögen der Begriffe, die Form gebe.

So weit die Geſchichte der Philoſophie reicht, erſcheint jedesmal der Skepticismus als Oppoſition der dogmatiſchen Syſteme, und nimmt jede ſich als einzig mögliche und untrüglich ankündigende Metaphyſik in Anſpruch. So wie nun die dogmatiſchen Syſteme nach ihrer Begründung, Durchführung und geſammten wiſſenſchaftlichen Geſtaltung ſeit den Zeiten der Griechen unendlich von einander verſchieden geweſen ſind, wenn ſie gleich in der dogmatiſchen Feſtſetzung eines Cauſalzuſammenhanges, zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen, einen gemeinſamen Mittelpunct haben; ſo hat auch der Skepticismus in jedem Zeitalter ſeine Farbe, Geſtalt und äußere Form der Ankündigung, im Gegenſatze zu den

herrſchenden oder zu den nach Herrſchaft ſtrebenden und ſich als apodiktiſch ausgebenden dogmatiſchen Syſtemen, verändert. Nothwendig iſt daher der Skepticismus des Hume, der ſich dem Locke entgegenſtellte, ein anderer, als der des Pyrrho und Sextus; und wieder ſehr verſchieden von dem Humeſchen Skepticismus mußte ſich der geſtalten, welcher ſich als Oppoſition des Kriticismus, des Idealismus, des Identitätsſyſtems u ſ w. ankündigen ſollte.

Nur in Einem charakteriſtiſchen Merkmale treffen der ältere und neuere Skepticismus zuſammen: daß er, im Gegenſatze gegen die dogmatiſchen Syſteme, die das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven demonſtriren wollen, auf alle Erklärung und Demonſtration dieſes Verhältniſſes Verzicht leiſtet. Deßhalb trifft er auch im Ganzen — wenn gleich auf einem andern Wege — unter allen neuern Syſtemen der Philoſophie mit dem Kriticismus am meiſten zuſammen; weil dieſer ebenfalls den Cauſalzuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven als unerklärbar und unauflöslich ausſpricht, während Fichte, Schelling, Bardili u. a. dieſen Cauſalzuſammenhang wieder dogmatiſch (d. h. apodiktiſch durch ſcheinbare Demonſtration), feſtſetzten, und Jacobi denſelben zwar ohne Demonſtration, aber als unwiderlegbar auf dem unmittelbaren Gefühle beruhend, gleichfalls annahm. Jedes Mal bleibt aber der Skepticismus individuell, und deßhalb kann nie von einem Syſteme oder von einer Schule des Skepticismus geredet werden, wie es wohl ein Wolffiſches Syſtem und eine Wolffiſche Schule, eine Kan-

tiſche, Fichte'ſche, Schellingiſche ꝛc. Schule giebt. Denn das Individuelle des Skepticismus beruht auf zwei Punkten: einmal auf der Beſtreitung der jedesmal herrſchenden Syſteme aus ganz ſubjectiver Anſicht und Ueberzeugung, und dann auf der Aufſtellung deſſen, wovon der ſkeptiſche Forſcher ſelbſt ſubjectiv überzeugt iſt, was alſo ſein individuelles philoſophiſches Syſtem ausmacht. Deßhalb treffen auch diejenigen Denker, welche in neuern Zeiten ſich ſelbſt als Skeptiker angekündigt haben, im Ganzen nur in wenigen Puncten zuſammen, und jeder geht, nach ſeiner Individualität, ſeinen eigenen Weg. Auch iſt in jedem Zeitalter die Zahl der Skeptiker weit kleiner, als die Zahl der Dogmatiker, wie ſchon in politiſcher Hinſicht überall die Seite der Oppoſition ſchwächer iſt, als die Miniſterialparthei. Uebrigens darf nie vergeſſen werden, daß nicht allgemeine Zweifelſucht, nicht keckes Abläugnen und unbegründetes Verzichtleiſten auf irgend etwas Gewiſſes in der menſchlichen Erkenntniß, den Grundcharakter des Skepticismus bilde.

So verſchieden aber auch die neueſten Skeptiker (d. h. die, welche ſeit der Begründung und weitern Verbreitung des Kriticismus und der demſelben folgenden philoſophiſchen Syſteme auftraten) von einander, nach ihren individuellen Anſichten und Ueberzeugungen, ſeyn mögen; ſo dürften ſie doch alle in folgenden drei Grundſätzen zuſammentreffen:

1) Der Menſch iſt durch die urſprüngliche Einrichtung ſeines Weſens genöthigt, ſeinen Vorſtellungen zu folgen, die ganz ſubjectiv ſind. Jede philoſophiſche Ueberzeugung

iſt daher blos ſubjectiv, und kann nie auf objective Gültigkeit Anſpruch machen

2) Der Menſch kann, nach ſeinen ſubjectiven Vorſtellungen, nie über das Bewußtſeyn hinaus, weil das Prius des Bewußtſeyns = X iſt. Der ganze Kreis ſeiner philoſophiſchen Erkenntniß wird daher durch die Entwickelung und Darſtellung der geſammten Sphäre des Bewußtſeyns abgeſchloſſen. Die Art und Weiſe aber, wie dieſe Entwickelung geſchieht, bildet das individuelle Syſtem des ſkeptiſchen Forſchers.

3) Sind alle menſchliche Vorſtellungen nur ſubjectiv und kann der Menſch nie über ſein Bewußtſeyn hinaus; ſo kann auch das, im Bewußtſeyn ſich ankündigende, Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven nie nach ſeinen letzten Gründen aufgeklärt, geſchweige ein Cauſalzuſammenhang zwiſchen beiden demonſtrirt werden; vielmehr muß dieſes Verhältniß auf ſeiner völligen Unerklärbarkeit beruhen.

Es würde, für den Zweck dieſer Ueberſicht, zu weit führen, wenn hier ſämmtliche Skeptiker der neueſten Zeit aufgeführt werden ſollten, unter welchen namentlich Abicht durch ſeinen Scharfſinn in ſeiner revidirenden Kritik der ſpeculativen Vernunft (2. Th. 1799.), und in ſeiner Encyklopädie der Philoſophie (1804) ſich auszeichnete. Allein Platner († 1818) und Schulze dürfen nicht übergangen werden; der erſte, weil er — frü-

her Eklektiker mit naher Anſchließung an das Leibnitz-Wolffiſche Syſtem — ſpäter, nach dem Erſcheinen des Kriticismus, gegen denſelben als Skeptiker in die Schranken trat; und, genau bekannt mit dem Skepticismus der Alten, den Grundcharakter des Skepticismus glücklicher auffaßte, als denſelben in der Metaphyſik ſelbſt durchführte, wo er im Einzelnen (der philoſophiſchen Aphorismen, N. A., 1793., und des Lehrbuchs der Logik und Metaphyſik, 1795.) das Meiſte aus der ältern Ausgabe der Aphorismen ſtehen ließ.

Platners Skepticismus beruhte auf folgenden Sätzen: Alle menſchliche Vorſtellungen haben den Anſchein, nichts anders zu ſeyn, als Verhältniſſe. Es iſt alſo kein Grund vorhanden, ſie als objectiv wahr anzuerkennen. Nur das Daſeyn unſerer Vorſtellungen, ſowohl der Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, als auch der Vorſtellungen der Vernunft, wiſſen wir ganz gewiß. Wenn dieſe Vorſtellungen von beiderlei Art einen unveränderlichen Grad der Stärke haben; ſo ſind wir, unſerer Natur gemäß, von ihrer objectiven Wahrheit überzeugt, d. h. wir ſind genöthigt, zu denken, daß ſie ein Object haben, obgleich nicht bewieſen werden kann, daß dieſe Objectivität wirklich objectiv und nicht vielleicht ſubjectiv ſey; weil wir nie aus unſern Vorſtellungen in die Objecte hinein zu gehen und die Vorſtellungen mit den Objecten zuſammen zu halten vermögen, mithin die Gegenſtände der ſinnlichen und die Gründe der überſinnlichen Erkenntniß völlig unbekannt ſind. Wir nehmen aber die Wirklichkeit der

materiellen Welt und die Wahrheit aller in der Natur des Erkenntnißvermögens gegründeten Schlußarten an, nicht, weil wir ſie annehmen wollen, um uns an Etwas zu halten, ſondern weil wir ſie, vermöge unſerer Natur, die wir nicht ändern können, annehmen müſſen. Der Skeptiker maßt ſich alſo nicht an, die Schranken des Erkenntnißvermögens (wie der Kritiker) zu beſtimmen (denn dadurch wird der Kriticismus dogmatiſch), noch die Richtigkeit desſelben zu behaupten, am wenigſten ohne Kritik über das Erkenntnißvermögen zu verfahren; er behauptet nichts, weder bejahend noch verneinend, ſelbſt das nicht, daß nichts behauptet werden könne, oder daß alle Erkenntniß nur ſubjectiv ſey. Er gehet nicht auf Allgemeingültigkeit, alſo auf kein Syſtem; er leitet ſeine Denkart nicht aus apodiktiſchen Principien ab, ſondern rechtfertigt ſie aus dem individuellen Geſichtspuncte, in welchem ihm das Erkenntnißvermögen vorkommt *); weshalb der philoſophiſche Charakter ſeines Skepticismus kein zweifelndes Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen, ſondern eine gänzliche Partheiloſigkeit bei allen Meinungen in der Welt und eine unerſchütterliche Selbſtſtändigkeit (Ataraxie) iſt, welche dem Schauſpiele der philoſophiſchen Syſteme ruhig zuſieht, dabei aber geneigt iſt, alles als wahr anzuerkennen, was

---

*) Der Herausgeber gedenket hierbei, daß Platner ſich im Jahre 1795 ganz im Geiſte dieſer Anſicht in ſein Stammbuch mit folgendem Ausſpruche ſchrieb: „Alle menſchliche Weisheit iſt nichts; das Einzige iſt Etwas, daß wir dieſes bedenken.“

der Menſch vermöge ſeiner Natur, d. h. nach der Beſchaffenheit ſeines Erkenntnißvermögens, als wahr anerkennen muß. Er geſteht dabei den Beweisgründen der Geſchichte, Philoſophie und Religion völlige Gültigkeit zu, ſofern ſie den Glauben an das Bewieſene darzuſtellen vermögen als eine natürliche Folge von der Natur der menſchlichen Denkart; und weil die Moralität ganz in dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen enthalten iſt, und es hier nicht auf ein Object in der eigentlichen Bedeutung ankommt, ſo hat er die innigſte Ueberzeugung von ihrem Daſeyn und von der verbindenden Kraft ihres Geſetzes.

Anders geſtaltete ſich der Skepticismus des Hofr. und Prof. Gottlob Ernſt Schulze (ehemals Lehrer in Wittenberg und Helmſtädt, jetzt in Göttingen). Im Aeneſidemus trat er als gründlicher Beſtreiter der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie auf; ſein Hauptwerk war aber ſeine Kritik der theoretiſchen Philoſophie (2 Theile, 1801.), womit aus ſeinen ſpätern Schriften noch die Encyklopädie der philoſophiſcher Wiſſenſchaften (1814, N. A. 1818), und beſonders die Vorrede zur zweiten Auflage der Encyklopädie, wegen der Erklärung über ſeine Kritik der theoretiſchen Philoſophie und über den Standpunct des Skepticismus, verglichen werden muß. In ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie beabſichtigte er die Oppoſition des Skepticismus gegen den Dogmatismus und Kriticismus; er ſelbſt nannte ſeine individuelle Denkart auch Antidogmatismus, und griff im kritiſchen Syſteme alles das mit kräftigen Waffen an, was ihm in demſelben noch als dogmatiſch er=

ſchien. — Die Hauptſätze ſeines Skepticismus ſind folgende: Unſer Wiſſen kann nicht auf Dinge ausgedehnt werden, die außerhalb des Bewußtſeyns vorhanden ſeyn ſollen; denn es läßt ſich von den, außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns vorhandenen, Gründen des Seyns der Dinge, oder von unſerer Erkenntniß dieſes Seyns gar nichts wiſſen; mithin laſſen ſich keine oberſten überſinnlichen Gründe der Dinge in der Welt und in unſerer Erkenntniß derſelben aufſtellen; obgleich nicht geläugnet wird, daß wir Erkenntniſſe von Objecten beſitzen, daß dieſe Objecte, nach unſerer Erkenntniß derſelben, ſo oder anders beſtimmt ſind, oder daß es eine mit mancherlei Eigenſchaften verſehene Sinnenwelt gibt. Unbedingt wahre und letzte Grundſätze der Philoſophie ſind alſo unmöglich, und was die Speculation von den oberſten Gründen des Vorhandenen erkannt zu haben glaubt, beſteht blos in Begriffen, weil weder Verſtand noch Vernunft vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß vorzuſtellen. Was die Schulphiloſophie von dem Urſprunge der Erkenntniſſe ſagt, iſt daher nichts weiter als ein Spiel mit leeren Begriffen; und die wahre Weisheit, deren der Menſch in Anſehung ſeiner Erkenntniſſe fähig iſt, beſteht darin: daß man die Unbegreiflichkeit ihres Urſprunges einſehen lerne, ſich nicht ſchwärmeriſch aus ſich ſelbſt verliere, und keinen übermenſchlichen Standpunct fingire und aufſuche, von welchem herab jener Urſprung ſoll beobachtet werden können; ſondern vielmehr die Wißbegierde darauf einſchränke, die Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe und die Unterſchiede an denſel-

ben, ferner die Geſetze zu erforſchen, durch welche die Verbindung der Ueberzeugung mit den verſchiedenen Erkenntnißarten beſtimmt wird. Der Skeptiker läßt alſo alles, was im Bewußtſeyn unmittelbar gegeben und gegenwärtig iſt, gänzlich unbeſtritten; und es gehört, nach ihm, zur Einrichtung der menſchlichen Natur, den Inhalt des Bewußtſeyns für das, was er iſt, anzuerkennen und ſich im Handeln darnach zu richten. — Durch dieſes Feſthalten an dem, was im Bewußtſeyn unmittelbar gegeben iſt, unterſcheidet ſich Schulze's Skepticismus von jedem andern, indem er dadurch, für ſeine individuelle Anſicht, einen feſten Stützpunkt gewinnt, von welchem aus Schulze auch die meiſten philoſophiſchen Wiſſenſchaften (beſonders Rechtslehre, Pflichtenlehre, Pſychologie und Logik) behandelt hat. Dieſer Stützpunkt iſt zugleich der Maaßſtab für die Grenzen, innerhalb welcher die Wahrheit der Behauptung der Skeptiker: daß keine allgemein geltende Philoſophie möglich ſey, Wahrheit bleibt.

Faſſen wir am Schluſſe dieſer Ueberſicht das Geſammtreſultat für die Veränderungen und Fortſchritte der Metaphyſik ſeit Kant zuſammen; ſo ſcheint es in Folgendem zu beſtehen. Alle wahre Philoſophie muß von dem Bewußtſeyn und von dem in demſelben verbürgten Dualismus der menſchlichen Anlagen, Vermögen und Kräfte, ſo wie von der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes in Hinſicht des Vorſtellungs=, Gefühls= und Beſtrebungsvermögens ausgehen, und in den einzelnen philoſophiſchen

Wiſſenſchaften den, durchs Bewußtſeyn verbürgten und mithin nothwendigen Vorſtellungen von dieſem Verhältniſſe zwiſchen Körper und Geiſt, zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven, folgen. In Hinſicht aber auf die metaphyſiſche Hauptfrage, wegen eines Verhältniſſes zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven, muß ſie, nach ſorgfältiger Kritik über die geſammten drei geiſtigen Vermögen (nicht über das Vorſtellungsvermögen allein), in dem Satze endigen: daß es ſich weder behaupten noch läugnen laſſe, ob und wie von dem erſten Acte der freien Thätigkeit, der im Bewußtſeyn wahrgenommen wird, das Weſen des Menſchen entweder urſprünglich Dualismus oder abſolute Einheit ſey, und ob es überhaupt ein, von der Ankündigung des Subjectiven und Objectiven, im Bewußtſeyn verſchiedenes, reales Subjectives und Objectives gebe. Sie erklärt es daher für dogmatiſch, zu behaupten: es gebe einen Cauſalzuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven; oder das Subjective ſtammt ganz aus dem Objectiven (Materialismus); oder das Objective ſey blos ein Produkt des Subjectiven (Idealismus); oder das Subjective und Objective ſey identiſch im Abſoluten; oder die abſolute Identität ſey die Manifeſtation Gottes an der Natur. Nur die philoſophiſchen Unterlagen des Kriticismus, Syntheticismus und Scepticismus erklärt ſie als ausreichend für eine zeitgemäße Philoſophie, ob ſie gleich ſelbſt im Kriticismus die Behauptung als dogmatiſch in Anſpruch nimmt: daß die Dinge an ſich und die Erſcheinungen beſtimmt exiſtirten und weſent-

lich von einander verſchieden wären; weil dies über die Thatſache des Bewußtſeyns hinaus liegt, ob ſie gleich mit dem Kriticismus in dem Reſultate zuſammentrifft: daß das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven auf ſeiner Unerklärbarkeit beruhen müſſe; daß dieſe Unerklärbarkeit über alle Demonſtration, ſo wie über alle Widerlegung hinausliege; daß aber durch dieſe Unerklärbarkeit weder der Fortſchritt des Menſchen in der Erkenntniß des Wahren und in der Ausübung des Sittlich-Guten beeinträchtigt, noch die ſyſtematiſche Geſtaltung der einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften verhindert werde; weil zu beiden — nach der nähern Betrachtung aller beſſern philoſophiſchen Syſteme — nicht das Aufſteigen zu einem Prius des Bewußtſeyns in der Sphäre des Transſcendenten, ſondern nur das Feſthalten am Bewußtſeyn und die Entwickelung der unmittelbar im Bewußtſeyn enthaltenen Thatſachen gehört.

Am 30. April 1821.

Einleitung.

1) Von der Philoſophie überhaupt.

Alle menſchliche Kenntniſſe ſind, der Form nach, von zweifacher Art: 1) hiſtoriſche, die ex datis, blos aus der Erfahrung genommen werden; und 2) Vernunfterkenntniſſe, die ex principiis, aus gewiſſen Grundſätzen genommen werden. Die Vernunfterkenntniſſe ſind wiederum: 1) philoſophiſche, Erkenntniſſe aus Begriffen; und 2) mathematiſche, aus der Conſtruction der Begriffe. Man kann die Erkenntniſſe unterſcheiden nach ihrem objectiven Urſprung, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich iſt; und nach dem ſubjectiven Urſprung, d. i. nach der Art, wie die Erkenntniß von dem Menſchen erworben werden kann. In Anſehung jenes ſind die Erkenntniſſe entweder rational oder empiriſch; in Anſehung dieſes rational oder hiſtoriſch; an ſich ſelbſt mag die Erkenntniß entſtanden ſeyn, wie ſie will. — Das Syſtem der Vernunfterkenntniß durch Begriffe wäre alſo Philoſophie. Zuvor müſſen wir aber die Kenntniſſe ſelbſt, und alsdenn das Syſtem derſelben betrachten. — Weil Mathematik und

Philoſophie darin übereinkommen, daß ſie Vernunfterkenntniſſe ſind; ſo müſſen wir zuerſt die Vernunfterkenntniſſe definiren. Die Vernunfterkenntniſſe ſind den hiſtoriſchen entgegen geſetzt. Die hiſtoriſchen ſind ex datis, und die Vernunfterkenntniſſe ex principiis, ſo wie wir ſchon oben angeführt haben, hergenommen. Die erſtern, nämlich die hiſtoriſchen, ſind ſolche Kenntniſſe, die nur möglich ſind, in ſo fern ſie gegeben ſind. Die letztern entſpringen daraus, daß man die Gründe derſelben erkennet und a priori ſchöpfet. Dieſes muß erläutert werden. Eine Erkenntniß kann aus der Vernunft entſtanden und doch nur hiſtoriſch, und zwar ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt es aber eine philoſophiſche Erkenntniß. Man kann alſo Philoſophie lernen, ohne philoſophiren zu können. Wer alſo eigentlich Philoſoph werden will: der muß einen freien Gebrauch von ſeiner Vernunft machen, und nicht blos einen nachahmenden, ſo zu ſagen, mechaniſchen Gebrauch.

Wir haben von Vernunfterkenntniſſen geredet, daß ſie Erkenntniſſe ex principiis ſind, ſie müſſen alſo a priori ſeyn. Es giebt zwei Kenntniſſe, die a priori ſind, dennoch aber viele namhafte Unterſchiede haben: nämlich Mathematik und Philoſophie. Man pflegt zu ſagen, ſie wären dem Object nach unterſchieden, welches aber falſch iſt. Die erſtere, heißt es, handelt von der Quantität, letztere von der Qualität. Der Unterſchied dieſer Wiſſenſchaften beruht aber nicht auf dem Object; denn Philoſophie geht auf alles Erkennbare, und Mathematik zum Theil auch, weil Alles eine Größe hat. Größe iſt

auch ein Object der Philoſophie, aber die Art der Abhandlung iſt nur anders, als in der Mathematik. Was macht nun den Unterſchied der Art, durch die Vernunft zu erkennen, in der Mathematik und Philoſophie? Der ſpecifiſche Unterſchied beruht darauf: Alle Philoſophie iſt Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die Mathematik aber Vernunfterkenntniß aus der Conſtruction der Begriffe. Ich conſtruire Begriffe, wenn ich ſie in der Anſchauung a priori ohne Erfahrung darſtelle, oder wenn ich einen Gegenſtand in der Anſchauung darſtelle, der meinem Begriffe correſpondirt. — Anſchauung a priori iſt, die nicht von der Erfahrung abhängt, ſondern die jeder ſelbſt geben kann. — Der Mathematiker kann ſich nie ſeiner Vernunft, nach bloßen Begriffen, bedienen; eben ſo wie ſich der Philoſoph nie ſeiner Vernunft, nach der Conſtruction der Begriffe, bedienen kann. — In der Mathematik bedient man ſich der Vernunft in concreto, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch, ſondern man macht ſich hier etwas a priori zum Gegenſtande der Anſchauungen. Wir ſehen alſo, daß hierin die Mathematik einen Vorzug vor der Philoſophie hat, weil der erſtern Erkenntniſſe intuitiv, der letztern diſcurſiv ſind. — Die Urſache, warum wir in der Mathematik die Größen mehr erwägen, iſt die, weil die Größen in der Anſchauung a priori können conſtruiret werden; die Qualitäten aber laſſen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen. In sensu scholastico iſt alſo Philoſophie das Syſtem der philoſophiſchen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen; in sensu cosmopolitico

aber iſt ſie die Wiſſenſchaft von den letzten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Das giebt der Philoſophie Würde, d. i. abſoluten Werth; und ſie iſt es, die nur allein innern Werth hat, und allen andern Wiſſenſchaften Werth giebt. — Philoſophie in sensu scholastico geht nur auf Geſchicklichkeit, in sensu cosmopolitico aber auf die Nützlichkeit. Im erſtern Verſtande iſt alſo die Philoſophie die Lehre der Geſchicklichkeit, im andern aber, der Weisheit. Alſo iſt ſie die Geſetzgeberin der Vernunft. Der Philoſoph muß aber vom Vernunftkünſtler unterſchieden werden. Dieſer weiſt Regeln zum Gebrauche unſerer Vernunft an, zu beliebigen Zwecken; er geht bloß aufs ſpekulative Wiſſen, ohne zu ſehen, wieviel es zum letzten Zweck der menſchlichen Vernunft beiträgt. Der practiſche Philoſoph iſt eigentlich Philoſoph. — Philoſophie iſt die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft zeigt.

Zur Philoſophie in sensu scholastico gehören zwei Stücke: 1) ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntniſſen; 2) ein ſyſtematiſcher Zuſammenhang derſelben. Nicht jede Wiſſenſchaft verſtattet einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang. Syſtematiſcher Zuſammenhang iſt der Zuſammenhang verſchiedener Kenntniſſe in einer Idee. Philoſophie iſt nur die einzige Wiſſenſchaft, die einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang hat, und ſie iſt es, die alle andere Wiſſenſchaften ſyſtematiſch macht. — Unſere hiſtoriſchen Erkenntniſſe nützen dazu, daß unſere Vernunft von ihnen einen Gebrauch machen kann, der zu ihren

Zwecken dient. Die Zwecke ſind aber wieder ſubordinirt, ſo daß ein Zweck das Mittel zum andern iſt; es muß alſo einen obern Zweck geben, in welchem die andern Einheit haben. Da Mittel nur in Abſicht auf die Zwecke einen Werth haben: ſo kann auch der Werth unſers Vernunftgebrauchs, in Anſehung dieſer Wiſſenſchaft nur in ſo fern beſtimmt werden, in wie fern dieſe Erkenntniſſe auf die letzten Endzwecke der menſchlichen Vernunft gehen. — Wenn wir das innere Princip der Wahl unter den verſchiedenen Zwecken Maxime nennen, ſo können wir ſagen: die Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft von der höchſten Maxime des Gebrauchs unſerer Vernunft. Dann wird der Philoſoph mehr nach ſeinem Betragen, als nach ſeiner Wiſſenſchaft bezeichnet. — Die Philoſophie im Schulbegriff iſt blos ein Organon der Geſchicklichkeit. Der Philoſoph in sensu cosmopolitico iſt der, der die Maxime des Gebrauchs unſerer Vernunft zu gewiſſen Zwecken hat.

Der Philoſoph muß beſtimmen können:

1) Die Quellen des menſchlichen Wiſſens;

2) Den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs deſſelben;

3) Die Grenzen der Vernunft. —

Das Feld der Philoſophie in sensu cosmopolitico läßt ſich auf folgende Fragen zurückbringen:

1) Was kann ich wiſſen? Das zeigt die Metaphyſik.

2) Was ſoll ich thun? Das zeigt die Moral.

3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion.

4) Was iſt der Menſch? Das lehrt die Anthropologie.

Man könnte alles Anthropologie nennen, weil ſich die drei erſten Fragen auf die letztere beziehen. — Philoſophie im Schulbegriff iſt Geſchicklichkeit; wozu aber dieſe dient, lehrt die Philoſophie in sensu eminenti. — Philoſoph iſt ein hoher Name, und heißt Kenner der Weisheit, deſſen ſich eigentlich Keiner anmaßen kann. Man nennt aber gewöhnlich jeden Philoſoph, der nur unter Begriffen grübelt, ohne ſich darum zu bekümmern, wozu ſie nützen. —

Wie kann man Philoſophie lernen? Man leitet entweder die philoſophiſchen Erkenntniſſe aus den erſten Quellen der Erzeugung derſelben her d. i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt ſie von denen, die philoſophirt haben. Der leichteſte Weg iſt der letztere. Das iſt aber eigentlich nicht Philoſophie. Geſetzt, es gäbe eine wahre Philoſophie; man lernte ſie: ſo hätte man doch nur eine hiſtoriſche Erkenntniß. Ein Philoſoph muß philoſophiren können; und dazu muß man nicht Philoſophie lernen; ſonſt kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z. B. daß alles wahr ſey, was Plato ſagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philoſophie; ſo müßte ich doch noch nicht denken, ich könnte philoſophiren. Es giebt aber auch keine ſolche wahre Philoſophie. Lernen wir philoſophiren; ſo dürfen wir alle Syſteme der Philoſophie nur

als Geſchichte des Gebrauchs unſerer Vernunft anſehen, und als Objecte der Uebung unſerer kritiſchen Fähigkeiten. Hieraus erhellet, daß Einige ihren Verſtand dialektiſch brauchen, d. i. ihren Kenntniſſen einen Schein der Weisheit geben. Dies iſt aber das Amt eines Sophiſten. Ein Philoſoph muß zwei Stücke haben:

1) Die Kultur ſeiner Geſchicklichkeit; dieſe iſt nöthig, weil wir ſie zu allen Zwecken brauchen;

2) Eine Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. —

Beides muß zuſammen ſeyn. Nie kann man ohne Kenntniß ein Philoſoph werden; aber nie machen Kenntniſſe allein einen Philoſophen aus; es muß eine zweckmäßige Einheit dieſer Geſchicklichkeit da ſeyn, und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung dieſer Geſchicklichkeit zu den höchſten Zwecken. — Vom Epikur will man ſagen, er habe Wiſſenſchaft vernachläſſigt, und nur deſto mehr auf Weisheit geſehen. Ob dieſes Vorgeben gegründet ſey oder nicht, wollen wir hier nicht unterſuchen. So viel iſt aber gewiß, daß dieſe Behauptung falſch iſt; denn Weisheit ohne Wiſſenſchaft iſt ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden. Wer die Wiſſenſchaft haſſet und deſto mehr die Weisheit liebt; den nennt man einen Miſologen. Bisweilen verfallen auch ſolche in die Miſologie, die erſt mit Fleiß und Glück der Wiſſenſchaft nachgehangen haben; dann entſteht dieſe Miſologie daher, daß ihr Wiſſen ihnen nicht hat genug thun können.

Philoſophie iſt das Einzige, was uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiß; ſie ſchließt gleichſam den Cirkel, und alsdenn bekommen die Wiſſenſchaften Ordnung und Zuſammenhang. Wir werden alſo mehr auf die Methode unſers Vernunftgebrauchs, als auf die Sätze zu ſehen haben, auf welche wir durch dieſelbe gekommen ſind.

2) Geſchichte der Philoſophie.

Vor den Griechen hat eigentlich kein Volk zu philoſophiren angefangen; vorher ſtellte man alles durch Bilder vor, und nichts durch Begriffe. Die Griechen fanden zuerſt, daß an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniß nicht zu kultiviren ſey, ſondern in abstracto. Kein Volk hatte unterſucht, was Tugend ſey, ob man gleich Regeln dazu vorſchrieb. Die ägyptiſche Weisheit kann gar nicht mit der griechiſchen in Vergleichung kommen. Auch in der Mathematik ſind die Griechen die erſten geweſen, die jeden Satz ex elementis demonſtrirten; aber auch bey ihnen iſt das nicht ſehr alt, und man kann eigentlich nicht wiſſen, wann und wo der philoſophiſche Geiſt entſprungen ſey. Die Thracier ſcheinen ein altes kluges Volk geweſen zu ſeyn; wir finden unter ihnen den Orpheus. Man kann gleich nach Erbauung der Stadt Rom anfangen zu rechnen, zu welcher Zeit ſich die ſieben Weiſen in Griechenland hervorthaten, durch ihre Sinnſprüche, welche die Orientalen ſchon längſt hatten. Sentenzen nennt man viele in kurze

Worte zuſammengedrängte Gedanken. Der unter den ſieben Weiſen, von dem man die Wiſſenſchaft herleitet, heißt Thales, mit dem Beinamen der Phyſiker. Er ſoll der Urheber der Joniſchen Schule ſeyn, zu welcher Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras gehören. Es giebt noch einige Völker, wie die Chineſen und einige Indianer, die von Sachen, die blos aus der Vernunft hergenommen ſind, handeln; z. B. von der Unſterblichkeit der Seele. Sie unterſcheiden aber nicht den Vernunftgebrauch in concreto von dem in abstracto. — Perſer und Araber haben auch etwas vom Ariſtoteles, alſo von den Griechen entlehnt. Beim Zoroaſter iſt, nach dem Zendaveſta, nicht die geringſte Spur von Philoſophie.

Es iſt beſonders, welche Schritte der menſchliche Verſtand thut, ſich zum ſpekulativen Gebrauche zu erheben. — Unter den Griechen war ein Unterſchied zwiſchen den Phyſicis und Theologis. Von der Eleatiſchen Schule waren viele Theologi. Die Epikurer waren die größten Phyſiker, aber ſo wenig Theologen, daß man ſie faſt für Atheiſten hielt. Der erſte Anreiz zur Philoſophie war wohl der Fortſchritt, den der Menſch durch die gemeine Vernunft von der ſichtbaren Welt auf den unſichtbaren Urheber derſelben machte. Dieſer Schritt iſt auch ſehr natürlich; denn die Ordnung der Welt verräth ſchon einen Urheber, und hiezu kömmt noch die unvollkommene Reihe der Urſachen in der Natur. Das Intereſſe der Vernunft iſt hiebey ſo groß, daß es die Mathematik in die Spekulationen einflocht, deren Object,

aller Mühe, die ſie dabei hatten, und aller fehlgeſchlagenen Verſuche werth ſchien; — und ſo möchten die erſten Philoſophen wohl Theologen geweſen ſeyn. — Daß einige Phyſiker geworden ſind, ſetzt ſchon viel Kultur voraus; weil wir dazu nicht denſelben Anreiz haben, indem die Erfahrung immer dieſelbe bleibt. —

Die Poeſie iſt älter als die Proſe; denn die erſten Philoſophen kleideten alles in Bilder ein. Der erſte Poet war Orpheus, dann Heſiodus. Pherecydes ſoll der erſte geweſen ſeyn, der in Proſe geſchrieben hat. Von dieſem ſowohl als vom Heraklitus ſagt man, daß ihre Schriften ſehr dunkel waren. Dies kam daher, weil die philoſophiſche Sprache damals noch neu war. — In Abſicht der Dichter iſt die Mannigfaltigkeit der Bilder und der Ausdrücke zu bewundern. — Nach der Joniſchen Schule folgte die Eleatiſche, deren Urheber Xenophanes war. Ihr Grundſatz war der: In den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtand allein iſt Wahrheit. Dieſe Schule fieng auf ein Mal an von den Dichtern abzufallen; denn dieſe kleiden alles ſinnlich ein. Sonſt hat dieſe Schule eben keinen großen Nutzen geſtiftet. — Zeno aus Elea unter ihnen war ein Mann von großem Verſtand und Scharfſinn. — Jetzt wurde unter Dialektik der reine Verſtandes-Gebrauch angedeutet; oder ſie bezeichnete das Vermögen, ſich eines Verſtandes zu bedienen nach von aller Sinnlichkeit abgeſonderten Begriffen. — Daher finden wir ſo viele Lobeserhebungen derſelben bey den Alten; und in dieſem Verſtande iſt ſie auch löblich. Die Philoſo-

phen, die jetzt ganz die Sinne verwarfen, mußten nothwendig auf Subtilitäten verfallen, und da entſtand Dialektik in dem Sinne, wie wir ſie nehmen; ſie wurde eine Kunſt, jeden Satz zu behaupten und zu beſtreiten; ſie war blos eine Uebung der Sophiſten, Advokaten und Redner. Vorher war Sophiſt ein guter Name; man gab Solchen dieſen Namen, die über alle Sachen vernünftig und einſichtsvoll reden konnten. Als ſie aber über alles raiſonniren wollten und ſich darauf legten; ſo wurde dieſer Name verhaßt und der Name Philoſoph kam auf. Hiezu kam noch, daß Sokrates die Sophiſten durch ſeine Ironie in die Enge trieb, und lächerlich machte. Karneades, ein Stoiker, kam nach Rom und hielt Reden, und Cicero ſagte von ihm: er greife keinen Satz an, den er nicht beſtritte und ſtürzte, und behauptete keinen, den er nicht befeſtigte und gewiß machte. Doch Cato, der Cenſor, ſoll geſagt haben: er könne unter ſeinen Gründen nicht die Wahrheit finden. —— Um die Zeit der Joniſchen Schule ſtand ein Mann in magna Graecia (Neapel) auf von ſeltſamem Genie, nämlich Pythagoras von Samos, der eine Schule aufrichtete, und ein Project machte, das noch ſeines gleichen nicht gehabt hatte. Er ſtiftete nämlich eine Societät von Philoſophen, die durch Verſchwiegenheit verbunden waren. Er hatte Lehren, die exoteriſch waren, d. i. die er dem ganzen Volke vortrug. Er machte gewiſſe Novitii, die ein Gelübde thun mußten, und denen er ſchon mehr entdeckte; und einige nahm er in ſeine beſondere Freundſchaft auf, die ganz abgeſondert waren.

Erſtere nannte er acusmatici, die nur zuhören durften, letztere aber acroamatici, die auch fragen konnten. Das vehiculum ſeiner geheimen Lehre war Phyſik und Theologie: Lehre vom Sichtbaren und Unſichtbaren. Sein Project ſcheint geweſen zu ſeyn, die Religion vom Wahn des Volkes zu reinigen, die Tyranney zu mäßigen und mehrere Geſetzmäßigkeit in die Reiche einzuführen. Dieſe ganze Secte wurde kurz vor ſeinem Tode ausgerottet. Von ſeinen Lehren kann man nichts ſagen, weil man ſie eigentlich nicht kennt. Diejenigen ſeiner Schüler, die noch übrig blieben, waren Novitii, die nicht viel wußten. Nachher hat man viele Sätze dem Pythagoras zugeſchrieben, die gewiß nur erdichtet ſind. Er war übrigens ein mathematiſcher Kopf.

Unter den Griechen ſtand ſpäter ein Mann auf, der unter den ſpeculativen Köpfen einen neuen Auftritt machte, und die Menſchen zum wahren Guten führte; das war Socrates. Faſt unter allen war er der, deſſen Verhalten der Idee eines Weiſen am nächſten kam. Sein vorzüglichſter Schüler hieß Plato, der ſich mehr mit den practiſchen Lehren des Socrates abgab. Deſſen Schüler war Ariſtoteles, der die ſpeculative Philoſophie höher trieb. — Jetzt kamen die Epikuräer, die alles Gute in ein fröhliches Herz, welches ſie Wolluſt nannten, ſetzten; und die Stoiker, die alles Glück in die Hoheit der Seele ſetzten, nach welchen man alle Ergötzlichkeiten des Lebens entbehren kann. Was man auch von den erſtern ſagen mag; ſo waren ſie doch die beſten Naturphiloſophen unter allen Schulen Griechenlands. —

Die vornehmſten griechiſchen Schulen hatten beſondere Namen — Die Schule des Plato hieß Academia; des Ariſtoteles Lyceum; des Zeno aus Cittium porticus; des Epikur horti. Lyceum war ein Ort, wo die Jugend ſich in Leibesübungen übte. Die Anhänger dieſer Schule werden auch peripatetici genannt. Der Porticus (Spaziergang) war ein verdeckter Gang; im Griechiſchen στοα; davon auch die Stoiker den Namen haben. Des Epikurs Schule hieß hortus, weil er in Gärten lehrte. Bei den erſten Epikuräern war die größte Mäßigung im Genuß aller Vergnügen. — Auf Plato's Akademie folgten noch andere, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweite Arceſilaus, die dritte Karneades. Plato trug viele ſeiner Lehren dialogiſch vor, d. i. daß Gründe pro und contra angeführt wurden, wobey er nichts entſchied, ob er ſonſt gleich ſehr dogmatiſch war. Die Methode, der Wahrheit nachzuforſchen, muß zweifelnd ſeyn. Der erſte Schüler des Plato, Speuſippus, war zweifelnd; Arceſilaus ſtimmte ſich auch dazu, und Karneades triebs noch weiter. Daher werden auch die Zweifler Academici genannt; ſonſt heißen ſie Skeptiker, und die Skeptiker waren ſubtile und dialektiſche Philoſophen. Unter andern war Pyrrho ein großer Skeptiker. Aus der Schule des Ariſtoteles findet man keine großen Nachfolger, außer dem Theophraſtus und Demetrius Phalereus; aber man hat keine Schriften von ihnen, und man ſieht auch nicht aus den Alten, daß ſie die Philoſophie des Ariſtoteles erweitert ha-

ben. — Die Stoiker waren in der ſpekulativen Philoſophie dialektiſch; in der Moral practiſch, und zeigten in ihren Principien viele Würde. Dieſe Schule fängt vom Zeno aus Cittium an. Darauf folgten zwei berühmte Männer: Kleanthes und Chryſippus. — Die epikuriſche Secte hat nie in den Ruf kommen können, in dem die ſtoiſche war, und ſie waren beyde die abgeſagteſten Feinde. Aus den hortis kann man keinen Bericht anführen, als den des Poeten Lucretius in Rom, dem aber nicht der ſtrengſte Glaube beyzumeſſen iſt.

Die Akademie gerieth in den Skepticismus; und fängt man an vom Pyrrho zu zählen, ſo bekommt man eine ganze Schule von Zweiflern, die ſich von den Dogmatikern unterſchieden. Die Dogmatiker ſagten: daß man blos durch den Verſtand ohne Beyhülfe der Erfahrung gewiß werden könne. Die Skeptiker dagegen meinten: wenn der Verſtand etwas aus ſich ſelbſt ſpinnt, ſo iſt es nichts als lauter Schein. Nachher aber giengen ſie weiter, und ſagten nicht nur: daß im allgemeinen Urtheile des von der Erfahrung abgeſonderten Verſtandes nichts als bloßer Schein ſey, ſondern auch in aller Erfahrung. Von dieſen Skeptikern iſt uns nichts übrig geblieben, als das Werk des Sextus Empiricus, der alle Zweifel zuſammenbrachte.

Als die Philoſophie von den Griechen zu den Römern gieng, hat ſie ſich nicht erweitert; denn die Römer blieben nur immer Schüler. Cicero war in der ſpekulativen Philoſophie ein Schüler des Plato, in der Mo-

ral ein Stoiker. Unter den Römern finden wir keine Naturlehrer, außer Plinius den zweiten, der eine Naturbeſchreibung hinterlaſſen hat. Zu den Stoikern gehörten unter den Römern Epictet und Antoninus Philoſophus.

Endlich verſchwand die Kultur bey den Römern, und es entſtand Barbarey, bis die Araber die Theile des römiſchen Reiches überſchwemmten, im ſiebenten Jahrhunterte auf die Wiſſenſchaft ſich zu legen anfiengen und den Ariſtoteles wieder in die Höhe brachten. Als die Wiſſenſchaften wieder im Occident empor kamen, folgte man dem Ariſtoteles auf eine ſklaviſche Art. Im 11ten und 12ten Seculo thaten ſich die Scholaſtiker hervor, die den Ariſtoteles illuſtrirten, und ſeine Subtilitäten ins Unendliche trieben. Dieſer Miſt wurde bey der Reformation ausgefegt, und da gabs Eklektiker, d. i. die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten, wo ſie ſie fanden.

Die Verbeſſerung der Philoſophie zu unſerer Zeit kommt daher, weil ſich ein größeres Studium der Natur hervorgethan, und weil man Mathematik und Naturwiſſenſchaft verbunden hat. Die Ordnung im Denken, die dadurch entſtanden war, breitete ſich auch über die andern Theile der Philoſophie aus. Der größte Naturforſcher war Baco von Verulam, welcher die Menſchen auf Obſervationen und Experimente aufmerkſam machte. Auch Carteſius trug viel dazu bey, dem Denken Deutlichkeit zu geben. Es iſt ſchwer zu beſtimmen, von wo die Verbeſſerung der ſpekulativen Philoſophie her-

kommt. Unter die Verbeſſerer derſelben gehören Leibnitz und Locke. Das dogmatiſche Philoſophiren, das Leibnitz und Wolff eigen war, iſt ſehr fehlerhaft; und es iſt darin ſo viel Täuſchendes, daß es nöthig iſt, dieſes Verfahren zu ſuſpendiren. Das andere Verfahren aber, das man einſchlagen könnte, wäre Kritik, oder das Verfahren der Vernunft, zu unterſuchen und zu beurtheilen. Locke hat den menſchlichen Verſtand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieſer oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatiſch, und er hat den Nutzen geſtiftet, daß man anfieng, die Seele beſſer zu ſtudiren. Zu jetziger Zeit iſt Naturphiloſophie (die am Leitfaden der Natur fortgeht) im blühendſten Zuſtande. In der Moral ſind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was Metaphyſik betrifft: ſo ſcheint es, als wären wir bey der Unterſuchung der Wahrheit ſtutzig geworden; und es findet ſich eine Art von Indifferentismus, wo man es ſich zur Ehre macht, von metaphyſiſchen Grübeleien verächtlich zu reden, obgleich Metaphyſik die eigentliche Philoſophie iſt. Unſer Zeitalter iſt das Zeitalter der Kritik, und man muß ſehen, was aus dieſen kritiſchen Verſuchen werden wird. Neuere Philoſophie kann man eigentlich nicht nennen, weil alles gleichſam im Fluſſe geht; was der eine baut, reißt der ander nieder.

Metaphyſik.

Prolegomena.

Die Philoſophie, wie auch die Mathematik, kann in zwei Theile getheilt werden, nämlich in die reine und in die angewandte. — Die Metaphyſik iſt das Syſtem der reinen Philoſophie. Das Wort Metaphyſik bedeutet eine Wiſſenſchaft, die über die Grenzen der Natur hinausgehet. (Natur iſt der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung).

Ein Principium iſt eine allgemeine Regel, welche wieder andere Regeln unter ſich enthält. Wenn wir alle reine Begriffe, die ganz von den empiriſchen abgeſondert ſind, zuſammen nehmen; ſo bekommen wir dadurch eine Wiſſenſchaft. Die philoſophiſche Erkenntniß beſteht aus bloßen Begriffen a priori.

Die Phyſik iſt die Philoſophie über die Natur, in ſofern ſie von den Principien aus der Erfahrung abhängt; die Metaphyſik aber iſt die Philoſophie über die Natur, in ſofern ſie von den Principien a priori abhängt. Die Moral lehrt uns die practiſchen Principien der Vernunft. Die Begriffe, worauf alles an

gelegt zu ſeyn ſcheint, iſt der Begriff von einem höchſten Weſen und einer andern Welt.

Die Metaphyſik iſt nothwendig. Ihr Grund iſt die durch empiriſche Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. Der Begriff von Gott und von der Unſterblichkeit der Seele, das ſind die beiden großen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen.

Es iſt eine Hauptfrage: wie ſind Erkenntniſſe a priori möglich? Die ganze reine Mathematik iſt eine Wiſſenſchaft, die bloße Begriffe a priori enthält, ohne daß ſie den Grund auf die empiriſchen Begriffe ſtützt. Daß es alſo wirklich Erkenntniſſe a priori giebt, iſt ſchon bewieſen; ja es giebt eine ganze Wiſſenſchaft von lauter reinen Verſtandesbegriffen. Es fragt ſich aber: wie die Erkenntniſſe a priori möglich ſind? Die Wiſſenſchaft, welche dieſe Frage beantwortet, heißt: Kritik der reinen Vernunft. Die Tranſcendentalphiloſophie iſt das Syſtem aller unſrer reinen Erkenntniſſe a priori; gewöhnlich wird ſie die Ontologie genannt. Die Ontologie handelt alſo von den Dingen überhaupt; ſie abſtrahirt von allem. Sie faßt zuſammen alle reine Verſtandesbegriffe und alle Grundſätze des Verſtandes oder der Vernunft.

Die Hauptwiſſenſchaften, die in die Metaphyſik gehören, ſind: Ontologie, Kosmologie und Theologie. — Alle Wiſſenſchaft, die die Natur zum Ge-

genſtande hat, heißt Phyſiologie. Die Lehre von den körperlichen Dingen, heißt Phyſik, und die metaphyſiſche Seelenlehre heißt Pſychologie. Beides iſt Phyſiologie. Die Phyſik iſt entweder empirica oder rationalis. Man kann dieſe auch nennen generalis. Die Pſychologie iſt ebenfalls entweder empirica oder rationalis. Die Physica empirica und Psychologia empirica gehören eigentlich gar nicht zur Metaphyſik. Man hat aber beſtändig die Psychologia empirica in die Metaphyſik gebracht, weil man nicht gewußt hat, was die Metaphyſik eigentlich war. Wir müſſen ſie auch hinein bringen, weil ſie eigentlich allein nicht kann vorgetragen werden.

Die Ontologie iſt eine reine Elementarlehre aller unſrer Erkenntniſſe a priori, oder: ſie enthält den Inbegriff aller unſrer reinen Begriffe, die wir a priori von Dingen haben können. Die Kosmologie iſt die Weltbetrachtung durch die reine Vernunft. Die Welt iſt entweder die körperliche, oder die Seelen-Welt. Alſo enthält die Cosmologie zwei Theile. Den erſten könnte man nennen die Wiſſenſchaft der körperlichen Natur, und den andern Theil die Wiſſenſchaft der denkenden Natur. Es giebt daher eine Körperlehre und eine Seelenlehre. Die Physica rationalis und die Psychologia rationalis ſind die beiden Hauptſtücke, die zur allgemeinen metaphyſiſchen Kosmologie gehören. — Die letzte metaphyſiſche Hauptwiſſenſchaft iſt die rationale Theologie.

---

1) Ontologie.

Die Ontologie iſt der erſte Theil, der wirklich zur Metaphyſik gehört. Das Wort ſelbſt kommt aus dem Griechiſchen her, und bedeutet ſoviel als die Wiſſenſchaft der Weſen, oder recht nach dem Wortverſtande die allgemeine Weſenlehre. Die Ontologie iſt die Elementarlehre aller meiner Begriffe, die mein Verſtand a priori nur haben kann.

Vom Möglichen und Unmöglichen.

Die erſte und wichtigſte Frage in der Ontologie iſt: wie ſind Erkenntniſſe a priori möglich? Dieſe Frage muß zuerſt aufgelöſet werden; denn die ganze Ontologie gründet ſich auf die Auflöſung dieſer Frage. Ariſtoteles hat den Satz entſchieden, indem er alle Erkenntniſſe a priori verworfen, und geſaget: daß alle Erkenntniſſe empiriſch wären, oder daß ſie ſich auf die erſten Principien der Erfahrung gründeten. Denn ſein Hauptſatz war: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Hierdurch ſtieß er alle Erkenntniſſe a priori um. Plato aber ſagte: daß alle unſere Erkenntniſſe a priori von einer urſprünglichen Anſchauung herkämen.

Wir haben gar keine angebornen Begriffe (notiones connatae), ſondern wir erlangen ſie alle, oder wir bekommen notiones acquisitae. Der Verſtand acquirirt Begriffe, indem er auf ſeinen eignen Gebrauch Acht hat. Alles was man hiervon ſagen kann, iſt dieſes: daß

es gewiſſe Erkenntniſſe a priori giebt, wenn es auch gleich ſcheint, daß ſie aus der Erfahrung genommen, oder daß ſie über die Grenzen der Erfahrung gebraucht worden. Es iſt in unſerer Vernunft eine gewiſſe Dialektik, das iſt: eine gewiſſe Kunſt des Scheins, die mir entweder etwas wahr, oder falſch zeigt. Ein guter Dialektiker muß mit gleicher Leichtigkeit Theſin und Antitheſin von einer Sache zugleich behaupten, oder er muß die Wahrheit und Falſchheit einer Sache zugleich beweiſen, oder ja oder nein ſagen können. Die Dialektik enthält einen Widerſtreit, der da zeigt, daß es unmöglich ſey, dogmatiſch in der Metaphyſik fortzugehen. Impossibile est, simul esse ac non esse. Simul bedeutet zu gleicher Zeit; die Zeit iſt aber noch nicht erklärt. Man kann alſo lieber ſagen: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Nihil negativum iſt das, was gar nicht gedacht werden kann.

Der oberſte Begriff der ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt der Begriff von einem Objecte überhaupt, nicht von einem Ding und Unding, oder von etwas Möglichem und Unmöglichem; denn dieſes ſind opposita. Ein jeder Begriff, der noch ein oppositum hat, erfodert noch immer einen höhern Begriff, der dieſe Eintheilung enthält. Zwei Opposita ſind Eintheilungen von einem höhern Object. Alſo kann der Begriff vom Möglichen und Unmöglichen, oder von einem Dinge und Undinge gar nicht der oberſte Begriff der menſchlichen Erkenntniß ſeyn.

Der Satz des Widerſpruchs iſt nicht die Defini-

tion des Unmöglichen. Unmöglich iſt das, was ſich widerſpricht. Apodiktiſch gewiß iſt das, wovon ſich das Gegentheil gar nicht denken läßt. Ein nothwendiges apodiktiſches verneinendes Urtheil iſt die Unmöglichkeit. Impossibile est illud, quod sibi ipsi contradicit. Jede Definition läßt ſich umkehren. Jede Definition läßt ſich mit dem Definito verwechſeln, und wenn dieſes ſich nicht ſubſtituiren läßt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daß es keine Definition ſey. Was ſich ſelbſt widerſpricht, iſt unmöglich. Es folgt alſo hieraus: was keinen Widerſpruch enthält, iſt nicht unmöglich. Was nicht unmöglich iſt, iſt möglich. Wenn nun meine Gedanken keinen Widerſpruch enthalten, ſo ſind ſie möglich. Wovon ſich ſelbſt der Gedanke widerſpricht, iſt ſchlechterdings unmöglich, das iſt nihil negativum. Realität iſt etwas; Negation iſt nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes. Ens imaginarium iſt ein Unding, wovon der Gedanke aber möglich iſt. Ein ſolches Unding iſt nichts, es iſt kein Gegenſtand, der angeſchaut werden kann. Die Möglichkeit der Gedanken müſſen wir ja nicht für die Möglichkeit der Objecte anſehen; davor muß man ſich ſehr hüten. Das Principium contradictionis iſt ein Criterium der Wahrheit, dem keine Erkenntniß widerſtreiten darf. Criterium veritatis iſt das Unterſcheidungszeichen der Wahrheit. Das Principium contradictionis iſt das oberſte negativum criterium der Wahrheit. Es iſt eine Conditio sine qua non aller Erkenntniſſe; aber nicht das hinreichende Criterium aller Wahrheit.

Von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen.

Ein Urtheil iſt falſch, wenn es ſich ſelbſt widerſpricht; es folgt aber hieraus gar nicht, daß ein Urtheil, das ſich nicht widerſpricht, wahr ſey. Alle analytiſchen Urtheile müſſen vom Principio contradictionis abgeleitet werden. Nihil iſt das, was ſich ſelbſt widerſpricht, und wovon auch ſo gar der Begriff unmöglich iſt; dieſes wird auch nihil negativum genannt. Ens imaginarium iſt ein bloßes Hirngeſpinnſt, wovon aber doch der Gedanke möglich iſt. Was ſich nicht widerſpricht, iſt logiſch möglich; das heißt, der Begriff iſt zwar möglich, aber es iſt keine Realität da. Von dem Begriff heißt es alſo: er hat keine objective Realität. Etwas, bedeutet ein jedwedes Object des Denkens; dies iſt das logiſche Etwas. Der Begriff von einem Objecte überhaupt heißt der oberſte Begriff aller Erkenntniſſe. Ein Object nennt man auch ein Etwas, aber kein metaphyſiſches ſondern ein logiſches Etwas. Das Principium contradictionis heißt: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Dieſem Principio wird ſubordinirt oder coordinirt das Principium identitatis. Dieſes heißt: omni subjecto competit praedicatum ipsi identicum. — Die Contradictio iſt entweder patens oder latens; ſo iſt auch die Identität entweder patens oder latens, entweder offenbar oder verſteckt. Die Identitas patens muß vermieden werden. Contradictio patens wird

Keiner begehen, weil ſie ſich ganz offenbar widerſpricht. Der Satz oder das Principium der Identität gilt eben ſo von den bejahenden Sätzen, wie der Satz der Contradiction von den verneinenden Sätzen gilt. Im Grunde kann man dieſe beide Principia als eins betrachten; denn wenn ich das eine ſetze, ſo folgt aus dieſem auch ſchon das andere. Das Principium identitatis iſt ſchon in dem Principio contradictionis mit begriffen. Das Principium exclusi medii inter duo contradictoria iſt auch in dem Principio contradictionis enthalten. Dieſes lautet alſo: cuilibet subjecto competit praedicatorum contradictorie oppositorum alterutrum. Die contradictio iſt entweder apparens oder vera. Oft ſcheint unſer Begriff eine Contradiction zu enthalten, ob es gleich in der That keine iſt; z. B. wenn man ſagt: langſam eilen. Es ſcheint hier eine Contradiction zu ſeyn, aber es iſt Keine; denn das heißt ſo viel: als, ſo eilen daß es nicht übermäßig iſt, und den vorgeſetzten Zweck überſchreitet.

Alle Urtheile ſind von zweifacher Art: nämlich analytiſch und ſynthetiſch. Ein analytiſches Urtheil iſt, in welchem ich von einem Subjecte nichts anders ſage, als was in dem Begriff deſſelben enthalten war, und was ich per analysin herausziehen kann. Ein ſynthetiſches Urtheil iſt, in welchem ich dem Subjecte ein Prädicat beilege, welches ich zu dem Begriff hinzuſetze, und nicht per analysin herausziehe. z. B. Wenn ich ſage: Gold iſt ein gelbes Metall; ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Wenn ich aber ſage: Gold ro-

ſtet nicht; ſo iſt dies ein ſynthetiſches Urtheil. Die analytiſchen Urtheile ſind blos erläuternde Urtheile, die ſynthetiſchen aber erweiternde Urtheile. Der Nutzen der analytiſchen Urtheile iſt, daß ſie die Sache erläutern. Sie ſind von großer Wichtigkeit; die ganze Philoſophie iſt von ihnen überhäuft. Die ganze Moral beſtehet faſt aus lauter analytiſchen Urtheilen.

Wie ſind analytiſche Urtheile a priori möglich? Alle analytiſchen Urtheile ſind Urtheile a priori, weil das Prädicat aus dem Begriffe des Subjects herausgezogen wird. Alle analytiſchen Urtheile folgen aus dem Principio contradictionis. Ein ſynthetiſches Urtheil gründet ſich aber gar nicht auf das Principium contradictionis. Die ſynthetiſchen Urtheile können eingetheilt werden: 1) in Urtheile a posteriori oder Erfahrungs-Urtheile, und 2) in Urtheile a priori. Alle unſere Erfahrungen beſtehen aus lauter ſynthetiſchen Urtheilen. Unſere Erfahrungs-Urtheile ſind alſo alle ſynthetiſch. Es fragt ſich nun, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a posteriori möglich? Sie entſtehen durch die Verbindung empiriſcher Anſchauungen, oder wenn man empiriſche Wahrnehmungen immer zu Wahrnehmungen hinzuſetzt. Daß es aber ſynthetiſche Urtheile a priori wirklich gebe, kann man aus einer Menge von Beyſpielen ſehen. Die ganze Mathematik beweiſet dieſes; die Arithmetik und die ganze Geometrie enthalten faſt lauter ſynthetiſche Urtheile a priori. Es fragt ſich, ob auch in der Philoſophie ſynthetiſche Urtheile a priori ſind? Hier giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori durch Be-

griffe; in der Mathematik aber durch die Conſtruction der Begriffe. Die ganze Philoſophie iſt voll von analytiſchen Urtheilen, denn es muß hier alles analyſirt werden. Wie kennen wir nun die Urtheile, ob ſie a posteriori oder a priori ſind? Alles, was geſchieht, hat einen zureichenden Grund, oder Urſache. Eine Urſache iſt etwas anders, als das, worauf etwas nach einer beſtändigen Regel folgen müßte. Eine jede Subſtanz beharret; die Form ändert ſich nur. Ehe man nicht analytiſche Erkenntniſſe hat; ſo lohnt es gar nicht einmal, an ſynthetiſche Erkenntniſſe zu denken. Es iſt nur ein einziger Weg offen, wie ich etwas ſynthetiſch o h n e d i e A n a l y ſ i n erkennen kann, oder wie die S y n t h e ſ i s ohne die A n a l y ſ i s möglich iſt, nehmlich bloß durch die Erfahrung. Wenn ich aber etwas durch die A n a l y ſ i s finden kann; ſo brauche ich gar keine Erfahrung. Alle Erfahrungen ſind nichts anders als ſynthetiſche Urtheile. Durch Erfahrung ſind gar nicht Erkenntniſſe a priori möglich, ſondern umgekehrt; durch Erkenntniſſe a priori iſt bloß Erfahrung möglich. Wenn keine Erkenntniſſe a priori wären; ſo fände auch gar keine Erfahrung ſtatt, denn dieſe gründet ſich bloß auf die Erkenntniſſe a priori. In allen meinen Erkenntniſſen iſt zweierley; nämlich 1) Begriffe und 2) Anſchauungen. Alle unſere Erkenntniſſe ſetzen Begriffe voraus, und die Begriffe erfordern ſchlechterdings wieder Anſchauungen. Die Begriffe kann man brauchen in concreto und in abstracto. Wenn ich Begriffe haben will, ſo muß ich auch Anſchauungen haben. Die Anſchauung iſt die unmittelbare Vor-

ſtellung eines einzelnen Objects. Der Begriff iſt aber die mittelbare Vorſtellung eines einzelnen Objects. Wenn wir Erkenntniſſe a priori haben; ſo müſſen wir zuerſt Begriffe a priori und dann auch Anſchauungen a priori haben, worauf die Begriffe angewandt werden können. Anſchauung iſt alſo die einzelne Vorſtellung eines Objects. Anſchauungen a priori ſind Raum und Zeit.

Ein Begriff a priori iſt die Vereinigung des Mannichfaltigen reiner Verſtandes-Begriffe in Einem Bewußtſeyn. Die Logik redet bloß von den formalen Geſetzen der Verſtandes-Begriffe. Raum und Zeit ſind Anſchauungen a priori, wir können vom Raum und von der Zeit viel, vor der Erfahrung ſagen. Es giebt auch Begriffe a priori; denn wenn die nicht wären, ſo wäre gar keine Metaphyſik möglich. Wir können alle dieſe Begriffe, deren der Verſtand a priori nur fähig iſt, nach einem einzigen Principio beſtimmen: nehmlich 1) aus welchem Grunde ſie entſpringen und 2) wieviel es deren giebt. Vermöge der Begriffe a priori können wir die Metaphyſik als ein Syſtem tractiren. Wir müſſen ſehen, worauf ſich die Begriffe a priori gründen, und woraus ſie entſpringen. Alles Formale des Verſtandes wird in der Logik ausführlich abgehandelt. Die reinen Verſtandes-Begriffe wollen wir nach dem Ariſtoteles, Kategorien nennen. Alle Begriffe a priori entſpringen aus dem Formalen des Verſtandesgebrauchs.

Alle Urtheile können eingetheilt werden

1) der Quantität nach;

2) der Qualität nach;

3) der Relation nach, und

4) der Modalität nach.

1) ſind die Urtheile, der Quantität nach, allgemeine, beſondere nd einzelne;

2) der Qualität nach, bejahende, verneinende und unendliche. Dieſe letztern ſind mit den verneinenden dem Inhalte nach einerley, der logiſchen Form nach aber unterſchieden.

3) der Relation nach ſind ſie kategoriſche, hypothetiſche und disjunktive Urtheile.

4) der Modalität nach ſind ſie problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche.

Mit dieſen Urtheilen correſpondiren die Verſtandes-Begriffe.

1) Mit den Urtheilen, der Quantität nach, die Begriffe: Einheit, Vielheit, und Allheit (unitas, multitudo et totalitas).

2) Mit den Urtheilen, der Qualität nach: realitas, negatio und limitatio. Dieſes iſt ein Mangel der Realität, ſie iſt eingeſchränkt.

3) Mit den Urtheilen, der Relation nach: Substanz und Accidens mit den kategoriſchen, — causa und causatum mit den hypothetiſchen, und compositum und partes mit den disjunctiven Urtheilen. Mit Einem Namen kann man ſie nennen: die Inhaerenz, die Causalitaet, und das Commercium.

4) Mit den Urtheilen, der Modalität nach, correſpondiren die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Es giebt gar keine reinen Verſtandes-Begriffe, die unter dieſen nicht begriffen wären.

Die Modalität iſt ganz etwas Beſonders; ich ſehe da bloß auf die Art, wie ich etwas ſetze, entweder als problematiſch oder möglich; aſſertoriſch oder wirklich; und als apodiktiſch oder nothwendig.

Eine Vorſtellung, die nicht aufs Object, ſondern blos aufs Subject bezogen wird, heißt Empfindung.

Durch Empfindungen können wir gar nichts erkennen. Anſchauungen ohne Begriffe, und umgekehrt Begriffe ohne Anſchauungen, geben gar keine Erkenntniſſe. Wir müſſen Anſchauungen und Begriffe a priori zugleich haben; denn ohne die ſind keine Erkenntniſſe möglich. Die Empfindung macht die Anſchauung empiriſch. Anſchauungen a priori können wir reine Anſchauungen nennen, und dieſe ſind ſolche, in welchen keine Empfindung ſtatt findet. Anſchauungen a posteriori, oder empiriſche Anſchauungen, ſind die, welche mit Empfindungen verbunden ſind. Die Erklärung der Möglichkeit der reinen Verſtandesbegriffe nennen wir die Deduktion. Die Deduction iſt eigentlich die Antwort auf die Frage: quid juris? Die Deduction der reinen Verſtandesbegriffe iſt ein Beweis von der Gültigkeit der reinen Verſtandesbegriffe.

Vom Grunde.

Der Begriff des Grundes und der Folge gehört in die Logik, und alſo nicht in die Metaphyſik, ſondern er wird als vorausgeſetzt angenommen; wir können ihn hier

aber mitnehmen. Der logiſche Grund iſt das Verhältniß des Erkenntniſſes, wie eins aus dem andern gefolgert wird. In der Metaphyſik gehört der Grund unter den Begriff der Cauſalität. Das Wort Kategorie iſt vom Ariſtoteles hergenommen. Ariſtoteles führte 10 Kategorieen auf; nämlich: 1) Subſtantia und Accidens (war eine Kategorie); 2) Qualitas; 3) Quantitas; 4) Relatio; 5) Actio; 6) Paſſio; 7) quando; 8) vbi; 9) Situs; und 10) Habitus. Actio und Paſſio ſind eigentlich keine Kategorieen, ſondern Prädicabilien; ſie gehören zur Relation. Die Begriffe quando, vbi und Situs gehören zu den Begriffen von Raum und Zeit. Raum und Zeit müſſen aber nicht in Kategorieen kommen. Habitus gehört zur Möglichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit findet man aber in den Kategorieen des Ariſtoteles nicht. Man ſieht alſo leicht, daß die Kategorieen des Ariſtoteles theils nicht hinreichend, theils nicht unterſchieden ſind.

Wir wollen ſtückweiſe probiren, eine rechte Definition vom Grunde zu geben, weil ſie ganz unentbehrlich iſt. Der Grund iſt das, wodurch etwas anderes geſetzet wird. Der Begriff des Grundes iſt der Begriff der Relation. Das Rationatum iſt, quod non ponitur niſi poſito alio. Der Grund iſt das, worauf etwas ganz nothwendiger Weiſe folgt; oder, der Grund iſt das, worauf etwas nach allgemeinen Regeln folgt; im Grunde läuft es auf eins heraus. Wenn die Folge geſetzet wird, muß auch ein Grund folgen; aber der Grund wird dadurch nicht beſtimmt. Wenn ich aber den Grund

ſetze; ſo muß nothwendiger Weiſe eine Folge folgen. Ratio est id, quo posito determinate ponitur aliud. Es gibt aber Fälle, daß etwas geſetzt wird, und ein anderes wird nachgeſetzt, wo doch nicht das Eine ein Grund vom andern iſt. Z. B. wenn der Storch kommt, folgt ſchönes Wetter. Allein ponere bedeutet nicht, was zufälliger Weiſe auf das andere folgt; denn es könnte der Storch auch auf dem Poſtwagen gebracht werden.

Das, was als Folge betrachtet wird, heißt dependens. Dependens iſt das, was in ſich Folgen von andern enthält; z. B. ein Menſch kann vom andern dependens ſeyn. Independens iſt das, welches nichts in ſich enthält, welches ein rationatum von andern Dingen iſt. Gott kann nur allein independens ſeyn. Der Nexus oder die Verknüpfung iſt zweifach zwiſchen Grund und Folge: der nexus der Subordination und der Coordination. Aller nexus iſt respectus. Der respectus (die Beziehung) iſt aber zweifach: nexus oder oppositio. Zu beiden gehört ein Grund, alſo ratio ponendi und tollendi; respectus ponens und tollens; zu beiden kann ein Grund erfordert werden. Aller Grund iſt zweifach; entweder ein logiſcher oder ein Real-Grund. Der logiſche Grund iſt das, wodurch etwas geſetzt oder aufgehoben wird nach dem Satz der Identität. Der Real-Grund aber iſt das, wodurch etwas geſetzt oder aufgehoben wird, nach dem Satz des Widerſpruchs. Der erſte iſt analytiſch, und der andere ſynthetiſch. Consensus (die Uebereinſtimmung) iſt nur ein negativer nexus. Der nexus logicus kann zwar auch

nach dem Principio contradictionis, oder nach dem Satz des Widerſpruchs, weit deutlicher und leichter aber nach dem Principio identitatis eingeſehen werden. Ratio logica (der logiſche Grund) iſt: quo poſito ponitur aliud ſecundum principium identitatis. Ich leite den Begriff aus dem andern her, nach der Ableitung, die durch die Analyſis geſchieht. Die Folge liegt alſo im Grunde, und iſt implicite an und für ſich ſelbſt einerlei mit ihm, aber nicht explicite. Daher iſt die Verſchiedenheit nicht real, ſondern nur der Form nach. Ein Realgrund iſt, deſſen Folge eine reale Folge iſt; z. B. mein Wille iſt ein Realgrund der Bewegung meines Fußes.

Zwiſchen zwey logice oppoſitis giebt's kein Drittes (tertium non datur); zwiſchen zwey realiter oppoſitis aber giebt es ein Drittes (tertium datur). Der Begriff des Real-Grundes iſt ein ſynthetiſcher Begriff. Das, was den Real-Grund von etwas enthält, heißt Urſache. Den Begriff des Realgrundes kann ich aus der Erfahrung nicht einſehen; denn er enthält eine Nothwendigkeit.

Hier kann am beſten die Frage über die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori beantwortet werden. Alle Erkenntniß beſteht aus Urtheilen; d. h. ich muß eine Vorſtellung als Prädicat auf ein Subject beziehen. In Anſehung der Begriffe, die von den Sinnen hergenommen ſind, iſt's einerley, in welcher Form ich urtheile. Sollen ſich aber die Vorſtellungen auf ein Object beziehen; ſo iſt's nicht mehr einerley, in welcher

Form ich urtheile; weil ſie von dem Object als an ſich beſtimmt werden. Die Vorſtellungen, in ſo fern ſie nicht auf ein Object bezogen werden, ſind nur Prädicate zu möglichen Urtheilen; beziehen ſie ſich aber auf ein Object, ſo muß ich eine Form der Urtheile ausmitteln, in der ich ſie aufs Object beziehe. Erkenntniß iſt nun empiriſche Erkenntniß, oder die Beziehung der Vorſtellungen auf ein Object; ſie iſt alſo nur möglich durch Urtheile, und zwar ihre Form muß beſtimmt ſeyn. Die Begriffe, die nun in Anſehung jedes Objects die Form der Urtheile über daſſelbe beſtimmen, ſind die reinen Verſtandesbegriffe, oder Kategorien, und dieſe ſind alſo die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung. Sie ſind das, was allen Objecten die Form der Urtheile a priori beſtimmt. Alle Vorſtellungen der Sinne haben eine Beziehung aufs Object. Die Verknüpfung des Grundes mit der Folge iſt die Vorſtellung der Verbindung zweier Erſcheinungen, in ſo fern ſie nach allgemeinen Regeln gedacht wird. Eine jede Bewegung muß eine Urſache haben. Die Erfahrung iſt nichts anders, als eine Erkenntniß vom Object durch ſinnliche Vorſtellungen. Die Form der Urtheile zeiget an, wie viele Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn können verbunden werden. Durch Sinne können wir nur die Eigenſchaften oder Prädicate des Objects erkennen. Das Object ſelber liegt im Verſtande. —

Etwas kann als innerlich und als äußerlich möglich betrachtet werden. Das innerlich mögliche wird absolute, und das äußerlich mögliche, das hypothe-

tiſch mögliche genannt. Dieſer Ausdruck iſt ſehr zweideutig. Alle Bedingung ſchränkt ein, und gilt nicht allgemein; hier wird aber die Möglichkeit nicht als eingeſchränkt, ſondern als erweitert betrachtet. Was nicht bloß in thesi ſondern in hypothesi möglich iſt, heißt, was nicht allein innerlich, ſondern auch äußerlich möglich iſt. Die bedingte Möglichkeit iſt alſo ein geringerer Grad von Möglichkeit; ſie ſoll aber extensive ſeyn. Abſolut möglich iſt das, was in aller Abſicht möglich iſt; hypothetiſch möglich, wenn etwas unter gewiſſen Bedingungen möglich iſt (sub conditione restrictiva). Was an ſich ſelbſt unmöglich iſt, iſt auch unter gar keinen Bedingungen (sub nulla hypothesi) möglich.

Vom *Principio rationis sufficientis.*

In den metaphyſiſchen Lehrbüchern lautete das Principium rationis sufficientis, oder der Satz des zureichenden Grundes: nihil est sine ratione. Leibnitz meinte, wenn dieſer Satz in ein beſſeres Licht geſetzt würde, könnte man ihn beſſer gebrauchen. Wolff hat aber dieſen Satz ohne alle Reſtriction gebraucht. (Alles was iſt, hat ſeinen Grund; alſo muß alles, was iſt, eine Folge ſeyn). Um die Falſchheit dieſes allgemeinen Satzes einzuſehen, darf man ihn nur mit andern Worten geben: Quidquid est, est rationatum. Da ſieht man es gleich, daß es nicht geht. Alſo alle Dinge ſind Folgen? Woraus folgen ſie denn? Die Unmöglichkeit dieſes Satzes fällt alſo gleich in die Augen. Will man ihn deutlich

demonſtriren, daß man ſagt: Wenn etwas iſt, und es hat keinen Grund, ſo iſt es nichts; — ſo verwechſelt man das logiſche mit dem tranſcendentalen Nichts. Ich kann alſo nicht von allen Dingen ſagen: ſie ſind Folgen; ſondern ich werde den Satz nach einer gewiſſen Reſtriction gebrauchen. Das Verhältniß der Folge zum Grunde iſt ein Verhältniß der Subordination; und Dinge, die in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehen, machen eine Reihe aus. Alſo iſt dieſes Verhältniß des Grundes zur Folge ein Princip der Reihe, und es gilt blos vom Zufälligen. Alles Zufällige hat einen Grund; zufällig iſt das, wovon das Gegentheil möglich iſt. Das Principium rationis ſufficientis heißt alſo: alles was geſchieht, hat einen Grund. Das Principium rationis ſufficientis geht nicht auf Begriffe überhaupt, ſondern auf die Sinne. Es iſt noch kein Philoſoph geweſen, der den Satz des zureichenden Grundes bewieſen hätte. Der Beweis von dieſem Satze iſt, ſo zu ſagen: crux philoſophorum. Analytiſch iſt es nicht möglich, ihn zu beweiſen; denn der Satz „wenn etwas geſchieht, muß ein Grund ſeyn, warum etwas geſchieht" iſt ein ſynthetiſcher Satz. Aus bloßen Begriffen läßt er ſich nicht herausbringen; a priori iſt er möglich durch das Verhältniß der Begriffe in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Satz, worauf die mögliche Erfahrung beruht. Der Grund iſt das, worauf, wenn etwas geſetzt wird, etwas anderes nach allgemeinen Regeln folgt. Die Erfahrung iſt blos durch Verſtandesbegriffe a priori möglich. Alle

ſynthetiſchen Urtheile gelten niemals von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur durch die Erfahrung. Alle Erfahrung iſt Syntheſis, oder ſynthetiſche Erkenntniß von Dingen, die objectiv gelten. Das Princip der empiriſchen Nothwendigkeit der Verknüpfung aller Vorſtellungen der Erfahrung iſt eine ſynthetiſche Erkenntniß a priori.

Der Unterſchied zwiſchen dem zureichenden und unzureichenden Grunde iſt dieſer: der Grund, der alles das enthält, was in der Folge angetroffen wird, heißt der zureichende Grund; der Grund, der aber nur einiges enthält, was in der Folge angetroffen wird, iſt der unzureichende Grund. Die Gründe werden eingetheilt in mittelbare und unmittelbare. Der mittelbare Grund iſt der Grund eines Grundes, der unmittelbare aber der Grund absque ratione intermedia. Es kann etwas der oberſte Grund (ratio prima) genannt werden, und dieſer iſt entweder secundum quid oder simpliciter. Ratio independens iſt der Grund, der von keinem andern abhängt. Gründe können auch als coordinirt betrachtet werden. — Wenn der Grund geſetzt wird, ſo wird auch die Folge geſetzt; aber nicht umgekehrt, wenn die Folge geſetzt wird, ſo wird auch der Grund geſetzt.

Aliquid in logico sensu iſt das Object des Denkens, und dieſes der oberſte Begriff. Zwei Opposita können nicht in einem Begriffe ſeyn. Determiniren iſt nichts anders, als von zwei Oppositis eines ſetzen. Objecte, die wir durch Begriffe haben, ſind nicht determinirt. Determinabel heißt ein jeder Begriff, inſofern er

allgemein iſt. Omni modo ein jedes Ding determiniren iſt unmöglich; denn man müßte alle Prädicate von allen Dingen kennen, und das kann niemand, als der allwiſſend iſt. Determinans iſt der Grund. Praedicata analytica nennen wir nicht Determinationen, ſondern die Praedicata synthetica. Der Unterſchied unter den Determinationen iſt: ſie ſind entweder bejahende oder verneinende. Dies gehört zur Qualität der Urtheile. Ob ich die Prädicate bejahend oder verneinend brauche, iſt in der Logik einerley; ſie betrachtet blos die Form des Urtheils. Realität und Negation ſind Kategorieen, das iſt: reine Verſtandesbegriffe. Der Unterſchied unter der Realität und Negation iſt: Realität iſt, deſſen Begriff ein Seyn in ſich enthält; Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn in ſich enthält. Es iſt leicht zu unterſcheiden; zuweilen aber macht es doch Schwierigkeit, und alsdenn betrifft es intellectuelle Dinge. Irrthum iſt nicht Negation. Es giebt noch ein Drittes, das zwiſchen dieſen nicht iſt, ſondern mit ihnen verknüpft iſt, und das iſt: die Limitation. Alle Determinationen ſind entweder innere Beſtimmung, oder Relation, eine Beziehung auf andere.

Der Begriff vom Weſen.

Der Begriff vom Weſen gehört eigentlich in die Logik. Das Weſen iſt entweder ein logiſches Weſen, oder ein Realweſen. Ein logiſches Weſen iſt der erſte Grund aller logiſchen Prädicate eines Dinges; ein

Realweſen iſt der erſte Grund aller Beſtimmungen eines Weſens. Denn essentia est vel logica vel realis. Ein logiſches Weſen ſetzen wir durch die Analyſis des Begriffes. Der erſte Grund aller Prädicate liegt alſo im Begriff; das iſt aber noch kein Realweſen. Z. B. daß Köper ſich anziehen, gehört zum Weſen der Dinge, obgleich es nicht im Begriffe des Körpers liegt. Demnach iſt das logiſche Weſen der erſte innere Grund alles deſſen, was im Begriffe enthalten iſt. Ein Realweſen iſt aber der erſte innere Grund alles deſſen, was der Sache ſelbſt zukommt. — Wenn ich das logiſche Weſen habe; ſo habe ich noch nicht das Realweſen. In der Metaphyſik ſoll niemals durch ein Weſen ein logiſches Weſen verſtanden werden; denn dies gehört in die Logik. Das logiſche Weſen wird durch Principien der Analyſis; das Realweſen aber durch Principien der Syntheſis gefunden. Die zum Weſen gehörigen Prädicate heißen attributa, aber nur als die Folge; was hingegen als ein Grund zum Weſen gehört, heißt essentiale. Attributa und essentialia gehören zum Weſen. Modi und Relationen ſind extraessentialia, die nicht zum Weſen gehören. Modi ſind extraessentialia interna. Einige Prädicate kommen dem Begriffe des Dinges als ein innerer Grund zu, andere nur als Folgen eines gegebenen Begriffes. Die erſtern ſind die essentialia, die letztern die attributa. Der Complexus der essentialium iſt essentia, oder das Weſen. Das Realweſen iſt nicht das Weſen des Begriffs, ſondern der Sache. Z. E., das Prädicat der Undurchdringlichkeit gehört zum

Daſeyn des Körpers. Durch Erfahrung beobachte ich nun vieles, was zum Daſeyn gehört; z. E. die Ausdehnung im Raume, den Widerſtand gegen andere Körper ꝛc. Der innere Grund alles dieſes iſt nun die Natur des Dinges. Wir können nur aus den uns bekannten Eigenſchaften auf das innere Princip ſchließen; daher iſt das Realweſen der Dinge uns unerforſchlich, ob wir gleich viele weſentliche Stücke erkennen. Die Kräfte der Dinge lernen wir nach und nach in der Erfahrung kennen. Die attributa eines Dinges kommen entweder dieſem Dinge allein zu, und dann ſind ſie propria; oder communia, wenn ſie mehrern gemein ſind. Ein attributum proprium muß aus allen essentialibus zuſammen fließen; ein commune folgt nur aus einigen, oder aus einem essentiali.

Vom Daſeyn.

Dieſer Begriff, ob er gleich einfach iſt, iſt doch ſehr ſchwierig, weil wir ihn auf Begriffe anwenden, die über alle Erfahrung und Beiſpiel erhaben ſind. Z. E. auf den Begriff von Gott. Er gehört zur Klaſſe der Modalität, d. h. nach der Möglichkeit zu urtheilen, überhaupt. Der Unterſchied zwiſchen dem problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheile iſt der: daß ich mir im erſten Falle, nämlich problematiſch, etwas vom Objecte denke, oder daß ich in meinen Gedanken dem Subjecte ein Prädicat beilege; im andern Fall, nämlich aſſertoriſch lege ich dem Object außer mir, und nicht in Gedanken, ein

Prädicat bey. Eben ſo ſind die Kategorieen Möglichkeit und Wirklichkeit verſchieden. Durch die Wirklichkeit wird dem Subjecte nichts mehr gegeben, als durch die Möglichkeit; die Möglichkeit mit allen Prädicaten wird nur abſolut geſetzt; bey der Möglichkeit wurden dieſe Prädicate nur in Gedanken reſpective geſetzt. Erſteres iſt positio absoluta, letzteres respectiva. Die logiſche Möglichkeit erkenne ich durch den Satz des Widerſpruchs. Alles was exiſtirt, iſt zwar durchgängig beſtimmt; allein bey der Exiſtenz wird das Ding mit allen ſeinen Prädicaten geſetzt, und alſo durchgängig beſtimmt. Die Exiſtenz iſt aber nicht der Begriff der durchgängigen Beſtimmung; denn dieſe kann ich nicht erkennen, und es gehört dazu die Allwiſſenheit. Die Exiſtenz muß alſo nicht vom Begriff der durchgängigen Beſtimmung abhängen, ſondern umgekehrt. Iſt etwas nur gedacht; ſo iſts möglich. Iſt etwas darum gedacht, weil es ſchon gegeben iſt, ſo iſts wirklich. Und iſt etwas darum gegeben, weil es gedacht iſt; ſo iſt es nothwendig. Durchs Daſeyn an dem Dinge denke ich mir nicht mehr, als durch die Möglichkeit, ſondern die Art es zu ſetzen iſt nur verſchieden, nämlich die Relation zu mir. Dem Gegenſtande giebt alſo das Daſeyn kein Prädicat mehr. Man ſagt in den Schulen: das Daſeyn iſt das Complementum der Möglichkeit. Es kommt aber nur in meinen Gedanken und nicht beim Dinge dazu. Die wahre Erklärung des Daſeyns iſt: existentia est positio absoluta. Es kann alſo kein complementum ſeyn, kein Prädicat des Dinges, ſondern die Setzung des Dinges mit allen

Prädicaten. Die Exiſtenz iſt nicht eine beſondere Realität, obgleich alles, was exiſtirt, Realität haben muß. Die Exiſtenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſind beſondere Arten von Kategorieen, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, ſondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu ſetzen. Ab esse ad posse valet consequentia, nicht aber: a posse ad esse valet consequentia. Von der Exiſtenz kann man auf die Möglichkeit ſchließen; nicht aber umgekehrt, von der Möglichkeit aufs Daſeyn. A non posse ad non esse valet consequentia; aber a non esse ad non posse non valet consequentia. Von der Unmöglichkeit ſchließt man auf das Nichtſeyn; nicht aber von dem Nichtſeyn auf die Unmöglichkeit. Nach unſern eingeſchränkten Begriffen, nach welcher wir die Möglichkeit der Dinge a priori nicht einſehen können, müſſen wir ab esse ad posse ſchließen. —

Ens und non ens. Aliquid bedeutet im logiſchen Verſtande ein Object überhaupt; im metaphyſiſchen Verſtande (in sensu reali) das Mögliche (ens imaginarium); gewöhnlich wird es auch genannt: ens rationis; deſſen Begriff zwar möglich iſt, aber von dem wir nicht ſagen können, daß die Sache möglich ſey; es widerſpricht ſich nicht. So ſind ganze Bücher der Pneumatologie — z. B. Lavaters Ausſichten in die Ewigkeit, wo vieles von der Gemeinſchaft der Geiſter geredet wird — nichts anders, als entia rationis ratiocinantis. Z. B. daß unſer Geiſt nach dem Tode von einem Weltkörper zum andern gehen werde, kann durch die Vernunft gedacht

werden, und iſt kein Widerſpruch. Ens rationis ratiocinantis iſt ein Ideal. Die Vernunft iſt genöthigt, ein ſolches Ideal der Vollkommenheit als ein Maximum in einer Sache anzunehmen, wornach das andere beurtheilt wird; z. B. ein Muſter der größten vollkommenſten Freundſchaft. Ein ſolches Ideal iſt das größte, und deswegen nur ein einziges; denn das größte iſt nur eins. — Entia ficta imaginaria ſind Dinge, die wir uns denken können; dieſes ſind aber keine Ideale. Denn Ideale ſind eine Sache der Vernunft und ohne Anſchauung. Es ſind nothwendige Subſtrata der Vernunft. Chimären und Ideale ſind von einander verſchieden. Ein Ideal entſteht durch einen nothwendigen Gebrauch der Vernunft; eine Chimäre hingegen iſt ein beliebiges Prädicat der ausſchweifenden Vernunft.

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit.

Es iſt eine alte ſcholaſtiſche Lehre: quodlibet ens est vnum, verum, bonum seu perfectum. 1) Ein jedes Ding iſt einig; 2) Ein jedes Ding iſt wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, iſt wider den Redegebrauch; man ſagt wohl: die Erkenntniß iſt wahr. Der Grund der Wahrheit muß in dem Dinge ſeyn. 3) Ein jedes Ding iſt vollkommen: d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.

Die Vorſtellung eines jeden Objects enthält:

1) Die Einheit des Beſtimmbaren;

2) Die Vielheit und Zuſammenſtimmung der mannichfaltigen Beſtimmungen unter einander.

3) Die Allheit der Beſtimmungen, in ſo fern ſie darin beſteht, daß die vielen Beſtimmungen zuſammen genommen in einem Object ſind.

Die transſcendentale Wahrheit, von der logiſchen verſchieden, beſteht in der Uebereinſtimmung der Prädicate, die zum Weſen eines Dinges gehören, mit dem Weſen ſelbſt; denn da ſie die Prädicate des Dinges ſind, ſo müſſen ſie auch mit dem Weſen deſſelben übereinſtimmen. Ein jedes Ding im tranſcendentalen Verſtande iſt wahr. Vollkommenheit, tranſcendendal betrachtet, iſt die Totalität oder die Vollſtändigkeit der vielen Beſtimmungen. Ein jedes Ding iſt tranſcendental vollkommen.

Die Kriterien vom Ding und Unding ſind:

1) die Einheit des Objects, das in meinem Begriff gedacht wird;

2) die tranſcendentale Wahrheit in der Verknüpfung der mannigfaltigen Beſtimmungen;

3) die Vollſtändigkeit oder Totalität.

Die Dinge können betrachtet werden:

1) phyſiſch, in ſo fern ſie durch die Erfahrung vorgeſtellt werden;

2) metaphyſiſch, in ſo fern ſie durch die reine Vernunft vorgeſtellt werden;

3) tranſcendental, in ſo fern ſie durch die reine Vernunft vorgeſtellt werden, nach dem was nothwendig zu ihrem Weſen gehöret.

Die phyſiſche Vollkommenheit beſteht in der Zulänglichkeit der empiriſchen Vorſtellungen. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſteht in den Graden der Realität. Die transſcendentale Vollkommenheit darin, daß es alles das enthält, was zum Dinge erfodert wird. Ein Ding iſt metaphyſiſch vollkommener, als das andere. Eins hat mehr Realität als das andere. Transſcendental vollkommen iſt aber ein jedes Ding.

Vom Nothwendigen und Zufälligen.

Die Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit den Bedingungen des Denkens iſt die Möglichkeit deſſelben; absoluta positio iſt die Wirklichkeit d. h. es wird der Gegenſtand an ſich, und nicht in Beziehung des Denkens geſetzt. Die Wirklichkeit, in ſo fern ſie a priori erkannt werden kann, iſt Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit kann nun ſeyn hypothetiſch, wenn das Daſeyn eines Dinges secundum quid a priori erkannt wird, oder abſolut, wenn das Daſeyn eines Dinges simpliciter a priori erkannt wird. Secundum quid a priori etwas erkennen, iſt: wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne. Völlig a priori, aus bloßen Begriffen, kann ich niemals das Daſeyn der Dinge erkennen; denn es kann aus bloßen Begriffen nicht abgeleitet werden, ſondern uranfänglich durch die Erfahrung. Es muß ein Grund gegeben werden, welcher doch durch die Erfahrung erkannt werden kann. Denn wäre dieſer bloß

durch Begriffe gedacht; ſo wäre in der Folge mehr als im Grunde, weil ein Begriff nur das Verhältniß des Dinges zu meinem Denken überhaupt anzeigt. Die Wirklichkeit iſt aber eine abſolute Poſition, ſo daß der Gegenſtand an ſich, und nicht reſpective auf meinen Verſtand geſetzt wird. Daher kann ich von der Möglichkeit nie auf die Wirklichkeit ſchließen, wohl aber von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Völlig a priori kann ich alſo das Daſeyn eines Dinges nicht erkennen; die abſolute Nothwendigkeit iſt die, welche simpliciter a priori erkannt werden ſoll. Es muß außer dem Denken noch etwas hinzukommen, und dies iſt die Anſchauung von etwas Wirklichem, oder die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung iſt die Repräſentation des Wirklichen. Alſo iſt ohne Erfahrung niemals die Kenntniß des Daſeyns eines Dinges möglich; entweder erkenne ich die Dinge ganz aus der Erfahrung, oder ich erkenne die Gründe der Erfahrung. Die abſolute Nothwendigkeit iſt alſo zu erkennen ganz unmöglich, ob wir gleich ihre Unmöglichkeit nicht einſehen. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit iſt daher eine hypothetiſche Erkenntniß. Alle Dinge haben necessitatem derivativam; die kann ich erkennen a priori secundum quid, aus Gründen der Erfahrung. Nothwendig iſt das, wovon das Gegentheil unmöglich iſt; possibile iſt das, was mit den Regeln des Denkens übereinſtimmt; contingens iſt das, wovon das Gegentheil möglich iſt. Dieſes ſind Nominaldefinitionen, bloße Wörtererklärungen. Die logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit werden nach dem Satz

des Widerſpruchs erkannt. Die logiſche Nothwendigkeit beweiſ't nicht das Daſeyn eines Dinges. Die logiſche Möglichkeit iſt aber, wie gezeigt, nicht die reale Möglichkeit. Die reale Möglichkeit iſt die Uebereinſtimmung mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Die Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung iſt Wirklichkeit. Dieſe Verknüpfung, in ſo fern ſie a priori kann erkannt werden, iſt Nothwendigkeit. Dieſe iſt, wie gezeigt, immer hypothetiſch. Von der abſoluten Nothwendigkeit haben wir einen logiſchen Begriff. Die Nothwendigkeit kann eingetheilt werden in die reale und in die logiſche Nothwendigkeit. Die logiſche abſolute Nothwendigkeit der Urtheile iſt allemal eine hypothetiſche Nothwendigkeit der Prädicate der Urtheile, oder eine Nothwendigkeit unter vorhergehenden Bedingungen. Die abſolute reale Nothwendigkeit läßt ſich durch kein Beiſpiel erläutern. Bloß die hypothetiſche Nothwendigkeit läßt ſich einſehen.

Vom Veränderlichen und Unveränderlichen.

Es fragt ſich, in welche Kategorieen der Begriff von mutabilien und immutabilien, oder vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört. Wir müſſen zuerſt erklären, was Veränderung heißt; es iſt nämlich: Successio determinationum oppositarum in eodem ente. Z. E. ein Körper wird äußerlich verändert, wenn er aus der Ruhe in Bewegung geſetzt wird. Der Be-

griff alſo vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört in die Kategorieen der Exiſtenz. Zugleich exiſtiren heißt: in gleicher und ebenderſelben Zeit ſeyn. Dinge ſuccediren oder folgen auf einander, wenn ſie in verſchiedener Zeit ſind. Alle Dinge, die wir in die Zeit und in den Raum ſetzen, betrachten wir als Phänomena. Existentia determinationum oppositarum in eodem ente iſt ein Verſtandesbegriff. Exiſtenz, Beſtimmung, Entgegenſetzung, Ding, ſind lauter Verſtandesbegriffe. Die Möglichkeit der Veränderung ſetzt die Zeit voraus. Die Determinationes oppositae, die auf einander folgen, ſind contradictorie oppositae. Die contradictorie oppositae determinationes contradiciren ſich nicht. Das Ding iſt zufällig, an deſſen Stelle das oppositum, oder das Gegentheil, kann gedacht werden. Aus der Exiſtenz der oppositorum, die auf einander folgen, kann die Zufälligkeit noch nicht geſchloſſen werden. Von der Veränderung auf die Zufälligkeit zu ſchließen, ſcheint aber ſehr natürlich zu ſeyn; denn das Gegentheil iſt ja davon möglich. Deſſenungeachtet kann man nicht ſo ſchließen, weil die Veränderung nicht das contradictoriſche Gegentheil beweiſ't. Die logiſche Oppoſition iſt eine Negation, welche die vorige Oppoſition aufhebt. Es kömmt hierbei viel darauf an, wie Veränderung möglich ſey? d. h. wie in einem Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen ſeyn können? Man muß nicht allemal glauben, daß man das einſehe, was man verſtehe; denn einſehen heißt: a priori, durch die Vernunft etwas erkennen. In Anſehung der Erfahrung haben wir immer

die Veränderung nöthig. Es iſt ein allgemeiner metaphyſiſcher Canon: essentiae rerum sunt immutabiles; dieſem liegt der Satz zum Grunde: essentiae rerum sunt necessariae; aus der Nothwendigkeit folgt aber die Unveränderlichkeit, alſo: essentiae rerum sunt immutabiles. In demſelben Verſtande, wie das Ding veränderlich iſt, iſt es auch zufällig; und in demſelben Verſtande, wie das Ding unveränderlich iſt, iſt es auch nothwendig. Das logiſche Weſen der Dinge aber iſt nothwendig; und wir reden hier nicht vom realen, ſondern vom logiſchen Weſen. Für: essentiae rerum sunt immutabiles, ſollte man ſagen: einem jeden Dinge kommt das Weſen der Dinge nothwendiger Weiſe zu. Wir können das Weſen der Dinge, ohne es aufzuheben, nicht verändern; salva rei essentia läßt ſich nichts verändern, was zum Weſen nothwendig gehört. Wenn es alſo heißt: essentiae rerum sunt immutabiles; ſo verſteht ſich dies von der logiſchen Veränderlichkeit und nicht von der realen. Man glaubte viel Neues zu hören, wenn man die Metaphyſik beſuchte; man erhielt aber immer nur idealiſche Sätze für hypothetiſche zurück. Ein identiſcher Satz hat aber den Schein, als ob er etwas beſonders enthielte. Die Urſache davon iſt, weil das Wort Weſen im zweifachen Sinne genommen wird. In dem erſten Sinne bedeutet es Subſtanz; ſo nahm es ſchon Ariſtoteles an, wenn er ſagte: die Subſtanzen ſind unveränderlich. In der Ontologie iſt aber von einem Weſen in dieſem Verſtande nicht die Rede, ſondern nur vom erſten Begriffe, den ich mir vom Dinge mache.

Vom

Vom Realen und Negativen.

An allem dem, deſſen man ſich bewußt wird, unterſcheidet man etwas Reales und etwas Negatives. Die Negation iſt der Realität opponirt. Das Gegentheil iſt entweder logiſch, oder real. Wenn man etwas leugnet; ſo iſt dies das logiſche oppositum. Realität und Negation können in einem und eben demſelben Dinge nicht geſetzet werden. Die reale Oppoſition beſteht in der Verbindung zweyer Real-Gründe, davon ein Grund die Folge vom andern aufhebt. Unter Realitäten kann eine Oppoſition ſeyn. Der Realität iſt nicht allein die Negation, ſondern noch eine andere Realität, die die Folge der andern aufhebt, entgegengeſetzt. Die Oppoſition der Real-Gründe macht alle Veränderung möglich. Wenn man in der Welt Negation findet; ſo ſind zwei Gründe da, nämlich ein Real-Grund und ein entgegen geſetzter Grund. Alle Realitäten ſtimmen zuſammen. Die realitas iſt entweder phaenomenon, oder noumenon. Alles, was ſich poſitiv unſern Sinnen darſtellt, heißt: realitas phaenomenon; und alles, was ſich poſitiv unſerm reinen Verſtande darſtellt, iſt realitas noumenon. Realitas phaenomenon oder Realität in der Erſcheinung (oder Schein-Realität) iſt die, die nur in unſern Sinnen liegt. Realitäten in der Erſcheinung machen den größten Theil von allen aus.

Wir können uns in einem Dinge denken: Realität, Negation, und das dritte, das noch dazu kömmt, iſt Limitation oder Einſchränkung; dieſe iſt diejenige

Negation, welche Realität enthält. Die Limitation oder Einſchränkung bezieht ſich ſehr auf die Quantität. Realität iſt, deſſen Begriff ſchon an ſich ſelbſt ein Seyn bedeutet; Negation iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Nichtſeyn iſt. Ein jedes Ding iſt Realität. Die Dingheit, ſo zu ſagen, beruht blos auf Realität. Die Vollkommenheit eines Dinges überhaupt, iſt nichts anders, als wie die Größe der Realität. Schlechthin vollkommen iſt aber ohne alle Negation, und das iſt die größte Realität. Ein ens omnimode reale iſt alſo, im metaphyſiſchen Verſtande, das vollkommenſte.

Das *singulare* und *universale*.

Ens universale läßt ſich nicht denken, und iſt nur conceptus entis; ens omnimode determinatum est ens singulare. Der ſcholaſtiſche Streit zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten, war über die Frage: ob die universalia bloße Dinge, oder nur Namen wären? Ein Individuum oder ens singulare iſt das, in ſo fern es an ſich durchgängig beſtimmt iſt. Alle Differenz iſt entweder numerica, (dieſe entweder eodem numero oder diverso), oder generica, oder specifica.

Vom *totali* und *partiali*.

Der Begriff vom Ganzen liegt in der Quantität. Vieles, in ſo fern es Eins iſt, iſt die Allheit. Id, in quo est omnitudo plurium, est totum. Sowohl

das Quantum, als das Compositum, enthalten den Begriff der Vielheit. Der Begriff des compositi iſt aber allgemein; denn die Theile können hier heterogen ſeyn. Beim Begriff des Quanti wird aber immer vorausgeſetzt, daß die Theile gleichartig ſind. Alſo jedes Quantum iſt ein compositum; aber nicht ein jedes compositum iſt ein Quantum. Vom Quanto ſowohl, als composito frage ich: Exiſtirt es als ein Ganzes, oder nur als Theil? Alle Theile, die zu einem composito gehören, heißen compartes. Ein Ding, was nur als Theil eines Ganzen gedacht werden kann, iſt ein ens incompletum. Jedes Quantum iſt multitudo; jedes Quantum muß alſo auch aus homogenen Theilen beſtehen. Eine unendliche Menge aber iſt größer als alle Zahl, und wir können von ihr keinen deutlichen Begriff haben. Jedes Quantum iſt entweder continuum, oder discretum. Ein Quantum, durch deſſen Größe die Menge der Theile indeterminirt iſt, heißt: continuum; es beſteht aus ſo vielen Theilen, als ich ihm geben will; es beſteht aber nicht aus einzelnen Theilen. Jedes Quantum hingegen, durch deſſen Größe ich die Menge ſeiner Theile vorſtellen will, iſt discretum. Ein Quantum discretum muß unterſchieden werden vom quanto continuo, welches als discretum vorgeſtellt wird. Ein Quantum, in welchem ich die Theile beſtimme, iſt discretum, nicht aber per se, an ſich ſelbſt. Ein Quantum continuum per se iſt, in welchem die Zahl der Theile unbeſtimmt iſt; ein quantum discretum per se iſt, in welchem von uns die Zahl der Theile willkühr-

lich beſtimmt wird. Numerus heißt daher quantum discretum. Durch die Zahl ſtellen wir uns jedes quantum als discretum vor. Wenn ich mir einen Begriff vom quanto discreto mache: ſo denke ich mir eine Zahl. Partes assignabiles ſind die Theile, die, mit einander verbunden, einen Zahlbegriff machen. Multitudo, die ſich in einem Quanto continuo denken läßt, iſt allemal omni assignabili major. Etwas iſt größer als das andere, wenn dies nur dem Theile jenes gleich iſt. Etwas in ein größeres verändern, heißt vermehren, und Etwas in ein Kleineres verändern, iſt vermindern. Jedes Quantum kann vermehrt, oder vermindert werden. Ein Quantum, das gar nicht vermindert werden kann, heißt minimum. Bey dem Quanto continuo läßt ſich kein minimum denken; denn jeder Theil iſt wieder ein Quantum, mithin giebt es kein Kleinſtes. Es giebt auch keine kleinſte Zeit; denn jeder kleine Theil iſt wieder ein quantum continuum, das aus Theilen beſteht. Solche Begriffe nennt Leibnitz conceptus deceptores. Raum und Zeit ſind quanta continua. Ein Größtes und Kleinſtes in dem Raume und in der Zeit läßt ſich nicht denken. Der Raum, in dem alle aſſignable Theile enthalten ſind, heißt der unendliche oder abſolute Raum. Die Zeit, in der alle aſſignable Theile enthalten ſind, iſt die Ewigkeit. Dieſes ſind aber Ideen, die wir nicht faſſen können.

Von den Größen.

Alle Größen (quantitates) kann man zweifach betrachten: entweder extenſiv oder intenſiv. Es giebt Gegenſtände, in denen wir keine Menge von gleichartigen Theilen unterſcheiden; dies iſt die intenſive Größe. Dieſe Größe iſt der Grad. Die Gegenſtände, in denen wir eine Menge von gleichartigen Theilen unterſcheiden, haben extenſive Größe. Die intenſive Größe iſt die Größe des Grundes, und die extenſive Größe iſt die Größe des Aggregats. Alles, was im Raum und in der Zeit vorgeſtellt wird, hat extenſive Größe. Alle Realität im Raume und in der Zeit hat einen Grad. — Es kann etwas Einfaches als Größe gedacht werden, obgleich keine Menge dabei ſtatt finden kann; alſo als intenſive Größe.

Vom Grade der Möglichkeit.

Die innere Möglichkeit hat keinen Grad; denn wir können ſie nur nach dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetiſche aber hat einen Grad, weil jede hypothesis ein Grund iſt, und jeder Grund hat eine Größe. Jeder Grund hat einen Grad; aber die Folgen können wieder extenſiv und intenſiv betrachtet werden. Ein Grund, der viele Folgen hat, heißt ein fruchtbarer Grund. Ein Grund, der große Folgen hat, heißt ein wichtiger Grund.

Die hypothetiſche Möglichkeit kann als verſchwindend angeſehen werden, weil ſie ins Unendliche verringert

werden kann. Man redet in den philoſophiſchen Schulen von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Die transcendentale Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit haben gar keine Größe, und können ſich nach der Größe gar nicht vergleichen laſſen. Der Größe nach können Dinge nur mit einem Dritten verglichen werden, aber nicht mit ihrem eigenen Weſen, wie bei der transcendentalen Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Allein die Uebereinſtimmung eines Dinges mit einem Grunde kann größer oder kleiner ſeyn. Die Uebereinſtimmung mit dem zureichenden Grund iſt die größte Conformität.

Von der Subſtanz und dem Accidens.

Die Relation iſt dreifach: die Relation der Urtheile des Subjects zum Prädicat; die Relation eines Grundes zur Folge, und die Relation der Glieder der Eintheilung zu dem eingetheilten Begriffe. Der Relation nach ſind die Urtheile: kategoriſch, hypothetiſch und disjunctiv. Dieſen correſpondiren die Categorieen der Subſiſtenz, der Inhärenz und des Commercii. Subſtanz iſt das, was an ſich ſelbſt nur als Subject exiſtirt; Accidens, was nur als Prädicat oder Determination eines Dinges exiſtirt, oder deſſen Exiſtenz blos Inhärenz iſt. Deſſen Exiſtenz blos Subſiſtenz iſt, iſt Subſtanz. Wenn Einige meinen, Subſtanzen könnten auch als Inhärenzen exiſtiren, nur ſey es nicht nothwendig; ſo iſt dies unrichtig.

Accidentia ſind die Arten, die Exiſtenz eines Dinges zu denken, und nicht verſchiedene Exiſtenzen; ſo wie Locke ſagt, daß die Subſtanz ein Träger der Accidenzien ſey, daher ſie auch Substratum heißt. Das Verhältniß der Accidenzien zur Subſtanz iſt nicht das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Subſtanz kann wohl als rationatum exiſtiren, aber nicht als Prädicat. Dies ſind ganz verſchiedene Begriffe. Wir kennen zwar die Accidentia, aber nicht das Substantiale. Dies iſt das Subject, welches exiſtirt, nach Abſonderung aller Accidentia, und das iſt uns unbekannt, denn wir kennen nur die Subſtanzen durch die Accidentia. Dieſes Substantiale iſt das Etwas überhaupt. Von einem Dinge kann ich nicht etwas anders erkennen, als durch Urtheile, und dieſen liegen immer Prädicate zum Grunde. Subſtanzen können wir nur durch Accidenzien erkennen. Durch die Vernunft a priori können wir nicht einſehen, wie etwas nur als Subject, und etwas wieder als Prädicat vom andern exiſtiren könne. Die Möglichkeit zu ſubſiſtiren, die Unmöglichkeit zu ſubſiſtiren, und die Nothwendigkeit zu inhäriren können wir a priori nicht einſehen. Daß wir aber das Substantiale nicht einſehen können, ſondern blos die Accidentia, kömmt daher: weil wir gar zu kurzſichtig ſind, und weil der Verſtand nur durch Begriffe denken kann, und Begriffe ſind weiter nichts als Prädicate. Carteſius ſagte: Subſtanz iſt dasjenige, was zu ſeinem Daſeyn kein Daſeyn eines andern Dinges erfordert; d. i. was exiſtirt, ohne die Folge eines an-

dern Dinges zu ſeyn. Das iſt aber keine Subſtanz, ſondern ein independens. Dieſem Begriffe folgte auch Spinoza, welches die Urſache ſeines Irrthums war. Die Exiſtenz einer Subſtanz iſt die Subſiſtenz, die Exiſtenz eines accidentis iſt die Inhärenz. — Wir haben unter den Subſtanzen und Accidenzien auch ein Princip; dies iſt das Princip der Beharrlichkeit der Subſtanzen. Alle Philoſophen haben den Satz der Beharrlichkeit der Subſtanz gebraucht. Dieſer Satz iſt von der alleräußerſten Wichtigkeit; denn ohne ihn iſt keine Phyſik möglich. Die Veränderung wollen wir nennen: vicissitudo, und die Beharrlichkeit: perduratio oder stabilitas. Alle Veränderungen ſetzen ein Subject voraus, worauf die Prädicate folgen. Der Begriff der Veränderung ſetzt beſtändig die Beharrlichkeit der Subſtanz voraus. Warum aber etwas nothwendig beharre, begreifen wir nicht.

Von der Kraft.

In dem Begriffe der Kraft liegt der Begriff der Urſache. Die Subſtanz wird betrachtet als Subject, und dieſe als Urſache. Accidens iſt darum etwas Reales, weil es inhaerendo und nicht für ſich ſelbſt exiſtirt. Cauſalität iſt die Beſtimmung eines andern, wodurch es nach allgemeinen Regeln geſetzt wird. Der Begriff des respectus oder der Beziehung der Subſtanz zu der Exiſtenz der Accidenzien, in ſo fern ſie den Grund derſelben enthält, iſt Kraft. Alle Kräfte werden ein-

getheilt in primitive oder Grundkräfte, und in derivative oder abgeleitete Kräfte. Wir ſuchen die vires derivativae auf die primitiven Kräfte zu reduciren. Alle Phyſik, ſo wohl der Körper als Geiſter, welche letztere Pſychologie genannt wird, läuft darauf hinaus: die verſchiedenen Kräfte, die wir nur durch Beobachtungen kennen, ſo viel als möglich auf Grundkräfte zu leiten.

Qualitas occulta iſt eine verborgene Eigenſchaft der Dinge; denn es ſind uns ſehr viele Eigenſchaften der Dinge unbekannt, z. E. die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft; die Urſache, warum Salpeter das Waſſer kalt mache, und andere mehr.

Vom Zuſtande.

Der Zuſtand bedeutet die durchgängige Beſtimmung eines Dinges in der Zeit. Einem nothwendigen Weſen kann kein Zuſtand zugeſchrieben werden; denn wenn der äußere Zuſtand verändert wird, ſo wird das Ding ſelbſt verändert. Von Gott kann alſo das Wort Zuſtand, gar nicht gebraucht werden. Gott hat keinen Zuſtand. Er ſteht zwar im Verhältniſſe mit äußern Dingen, allein dieſe afficiren ihn nicht, ſondern nur die Welt, und deßwegen iſt er unveränderlich.

Was heißt handeln?

Handeln und Wirken kann nur Subſtanzen zugeſchrieben werden. Die Handlung iſt diejenige Beſtim-

mung der Kraft einer Subſtanz als einer Urſache eines gewiſſen accidentis. Causalitas iſt die Eigenſchaft einer Subſtanz, in ſo fern ſie als Urſache eines accidentis betrachtet wird. Durch Veränderungen können wir die Kräfte der Dinge erkennen. Actio iſt entweder immanens oder transiens. Wenn eine innere Handlung oder actio immanens verrichtet wird, ſo heißt es: die Subſtanz actuirt. Actio transiens wird auch influxus, der Einfluß, genannt. Dem influxus correſpondirt offenbar das Leiden, der innern Handlung aber nicht. Das Leiden iſt die Inhärenz eines accidentis einer Subſtanz durch eine Kraft, die außer ihr iſt. Commercium est relatio substantiarum mutuo influxu. Vermögen und Kraft ſind unterſchieden. Bei dem Vermögen ſtellen wir uns nur die Möglichkeit der Kraft vor. Zwiſchen Vermögen und Kraft liegt der Begriff des Conatus, der Beſtrebung. Wenn der Beſtimmungsgrund zu einer Wirkung innerlich zureichend iſt, dann iſts eine todte Kraft. Wenn er aber innerlich und äußerlich zureichend iſt, dann iſts eine lebendige Kraft. Der Kraft, die blos innerlich zureichend iſt, ohne daß ſie die Wirkung hervorbringen kann, iſt allemal eine entgegengeſetzte Kraft entgegen, die ihre Wirkung hindert, ein impedimentum. So bald alſo das impedimentum aufgehoben wird, ſo wird die todte Kraft lebendig.

Ein Vermögen, das zureichend iſt zu allerlei Dingen iſt habitus, Fertigkeit. Dabei man zu unterſcheiden hat: Wirken, handeln und thun. Handeln

(agere) kann alles mögliche enthalten, respective auf das rationatum der Handlung. Actio iſt, wenn eine reale Folge daraus entſpringt. Thun (facere), heißt handeln aus Freiheit; factum wird allemal nur einer handelnden Subſtanz beigelegt. —

Das Impedimentum iſt entweder formale oder reale; impedimentum formale s. negativum iſt der Mangel; impedimentum reale s. positivum beſteht in einer wirkenden Urſache, die der andern entgegen ſteht. —

Vom Einfachen und Zuſammengeſetzten.

Der Begriff eines Compositi ſetzt Theile voraus. Wenn die Theile eines Compositi vor der Compoſition gegeben werden können, ſo iſt es ein Compositum reale. Können ſie aber nicht vor der Compoſition gegeben werden, ſo iſts ein Compositum ideale. Es ſcheint zwar, als wenn die Theile vor der Compoſition immer gedacht werden könnten, und es alſo keine composita idealia gäbe; es giebt aber wirklich ſolche, als Raum und Zeit. Im Raum kann man ſich keine Theile denken, ohne zuerſt das Ganze zu denken.

Compositum substantiale iſt, welches aus Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt. Die Compoſition iſt eine Relation; vor der Relation muß ich mir die correlata denken können. Compositum substantiale est complexus plurium substantiarum in uno nexu. Ein

Complexus iſt noch nicht allemal ein Compositum; ich darf es mir nur als ein Compositum denken; z. B. die unſichtbare Kirche; die dazu gehören, ſind in der Idee zuſammengeſetzt. Ein Compositum formale iſt, deſſen Theile nicht anders vorgeſtellt werden können, als in der Zuſammenſetzung; ſie laſſen ſich abgeſondert nicht denken. Ich kann mir wohl Theile vom Raum vorſtellen: aber die Idee des Ganzen liegt dabei immer zum Grunde. Es iſt nur ein einiger Raum. —

Ortus et interitus ſind keine Veränderungen. Die Schöpfung iſt keine Veränderung. Die ſuccedirenden Beſtimmungen in dem Dinge ſind Veränderungen; dieſe Beſtimmungen in dem Dinge entſtehen oder vergehen; das iſt mutatio. Das Ding entſteht, heißt: das Seyn folgt aufs Nichtſeyn. Es ſetzt allemal eine Zeit voraus. Das Entſtehen iſt das Daſeyn, worauf die ganze Dauer folgt. Das Vergehen iſt das Nichtſeyn, welches auf die ganze Dauer folgt.

Die Hauptfrage iſt: ob ein Compositum substantiale aus einfachen Subſtanzen beſtehe? Wenn ich mir ein Compositum substantiale denken will, wie iſt dies wohl anders möglich, als durchs Commercium, in ſo fern ſie wechſelſeitigen Einfluß auf einander haben? Denn Commercium beſteht im influxu mutuo. In jedem Composito substantiali iſt Materie und Form. Materie iſt die Subſtanz; die Form iſt die Relation der Subſtanzen. Alſo kann ich mir in jedem Comp. subst. einfache Theile denken. Der Hauptgrundſatz hierbei iſt: In allen Veränderungen

der Welt beharrt die Materie, die Form wird verändert. Die Subſtanz vergeht nicht. Dies Geſetz der Perdurabilität der Subſtanz iſt mit dem Geſetz der Cauſalität, daß nichts ohne Urſache geſchieht, zu vergleichen, und geht zu gleichen Paaren. Alle Veränderungen ſind Entſtehen oder Vergehen der Accidentium. Nehmlich: Wenn wir die Dinge in der Zeit betrachten und den Wechſel der Zeit, ſo können wir ſagen: der Zuſtand aller Dinge iſt fließend, es iſt alles im Fluß der Zeit. Wir würden dies aber nie bemerken können, wenn nicht etwas Beharrliches wäre; die Zeit, die Succeſſion der verſchiedenen Dinge könnte nie wahrgenommen werden, wenn alles wechſelte, nichts Beharrliches wäre. Aller Wechſel, alle Veränderung erfordert zu gleicher Zeit etwas Beharrliches, wenn unſere Erfahrung davon möglich ſeyn ſoll. Die Subſtanz beharrt; die Accidenzien verändern ſich nur. Das Wechſelnde iſt immer mit dem Beharrlichen verbunden, und die Beſtimmung des Daſeyns entweder in der Zeit, oder im Raum, iſt nur möglich, wenn etwas beharrlich iſt. Es iſt keine Möglichkeit der Erfahrung, daß Veränderungen vorgehen, wenn nicht etwas beharrt. Um es nur mit etwas Grobem zu vergleichen, ſo würde der Schiffer auf dem Meer, wenn ſich das Meer mit bewegte, ſeine Bewegungen nicht beobachten können: wenn nicht etwas Beharrliches wäre, etwa eine Inſel, an der er merken könnte, wie er ſich fortbewegte.

Von Raum und Zeit.

Wenn ich alles Daſeyn der Dinge wegnehme, ſo bleibt doch noch die Form der Sinnlichkeit übrig; d. h. Raum und Zeit; denn dieſe ſind nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern Eigenſchaften in unſern Sinnen; ſie ſind nicht objective, ſondern ſubjective Eigenſchaften. Raum und Zeit kann ich mir daher a priori vorſtellen; denn ſie gehen vor allen Dingen vorher. Raum und Zeit ſind die Bedingungen des Daſeyns der Dinge, ſind einzelne Anſchauungen und nicht Begriffe. Dieſe Anſchauungen betreffen keinen Gegenſtand; ſind leer, ſind bloße Formen der Anſchauungen. Raum und Zeit ſind nicht Dinge ſelbſt, nicht Eigenſchaften, nicht Beſchaffenheit der Dinge, ſondern Form der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit iſt die Receptivität, die Empfänglichkeit, afficirt zu werden. Die Formen der Anſchauung haben keine objective Realität, ſondern blos ſubjective. Wenn ich den Raum als ein Weſen an ſich annehme, ſo iſt der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt ſind Theile der Gottheit. Der Raum iſt die Gottheit; er iſt einig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden; es iſt alles in ihm. — Die Zeit iſt entweder protenſive oder extenſive oder intenſive; protenſive, in wie fern eine nach der andern folgt. Das extenſive geht auf die Menge der exiſtirenden Dinge zu gleicher Zeit; das intenſive auf die Realität. Der Raum kommt nur vor bei Dingen, als Erſcheinungen. Die Erſcheinungen lehren uns nicht,

wie die Dinge ſind, ſondern wie ſie unſere Sinne afficiren. Eine einfache Subſtanz kann nicht ausgedehnt ſeyn. — Divisio iſt entweder logiſch, metaphyſiſch oder phyſiſch. Logiſch iſt die Theilung des puren Begriffs. Ein jeder Begriff hat eine Sphaeram; die Sphaera kann eingetheilt werden. So der Begriff des Menſchen; der Begriff des Thieres faßt ſchon wieder mehr in ſich. Dies ſind Eintheilungen nicht Theilungen. Die metaphyſiſche Theilung beſteht in der Unterſcheidung der Theile; die phyſiſche in der Trennung der Theile. Raum und Zeit können metaphyſiſch, aber nicht phyſiſch getheilt werden, d. h. ſie können nicht getrennt werden. Die Unterſcheidung der Theile iſt keine Trennung. Theilbar iſt alles, was ausgedehnt iſt. Jeder Theil der Materie iſt beweglich, jede Bewegung iſt Trennung. Divisio iſt vel quantitativa vel qualitativa. Die erſte iſt die Theilung der Subſtanzen, in ſo fern ſie aus gleichartigen Theilen beſtehen; die letztere die Theilung der Subſtanzen, in ſo fern ſie in ungleichartige Theile geht; dieſe heißt Scheidung. Solche Scheidung muß manchmal in Gedanken geſchehen.

Vom Endlichen und Unendlichen.

Der Begriff des Maximi gehört zum Begriff des Quanti, der Menge; die Omnitudo aber zum Begriff des Toti, des Ganzen. Das Maximum iſt ein relativer Begriff, d. h. es giebt mir keinen beſtimmten Begriff. So kann ich ſagen: dieſer Menſch iſt der Ge-

lehrteſte, nehmlich unter vielen Gelehrten; dann weiß ich aber noch nicht, wie gelehrt er iſt; unter andern kann er wieder der Ungelehrteſte ſeyn. Die Omnitudo iſt ein abſoluter Begriff. Der Begriff des infiniti iſt von beiden ſehr unterſchieden. Das Infinitum iſt eine Größe, von der kein beſtimmtes Maaß angegeben werden kann. Jede Größe iſt unendlich, wenn es unmöglich wird, ſie zu meſſen und zu ſchätzen; die Unmöglichkeit liegt aber im Subject, d. h. in uns. Wenn wir eine Größe meſſen wollen, ſo muß ſie uns gegeben werden, z. B. eine Ruthe, eine Meile. Den Begriff von Größe drückt immer eine Zahl aus. Ich kann ſie zwar anſehen; aber um die Größe durch einen Begriff auszudrücken, muß ich eine Einheit, die ich etliche Mal nehme, haben, um auf ſolche Art die gegebene Größe meſſen zu können, und einen beſtimmten Begriff davon zu erlangen. Der Weltraum iſt das größte Quantum, von dem ich keinen beſtimmten Begriff angeben kann, das nicht gemeſſen werden kann.

Unendlich kann eigentlich im zwiefachen Verſtande genommen werden. Im erſtern iſt der Begriff des Unendlichen ein reiner Verſtandesbegriff, und dann heißt es: infinitum reale, d. h. in welchem keine Negationen ſind, d. i. keine Limitationen. Im zweiten Verſtande bezieht ſich der Begriff des Unendlichen auf den Raum und die Zeit, folglich auf die Gegenſtände der Sinne; und das iſt die mathematiſche Unendlichkeit, welche durch die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem entſteht. Man ſagt: der Raum iſt unendlich, d. h.

d. h. der Begriff von der Größe des Raums iſt niemals total. Beim infinito reali denke ich mir die omnitudinem, und ich habe alſo einen beſtimmten Begriff; aber beim infinito mathematico kann ich mir die omnitudinem collectivam niemals denken. Das infinitum mathematicum heiſt ein quantum in infinitum datum s. dabile. Datum geht auf den Raum, und dabile auf die Zeit. Ueber eine jede Zahl kann ich noch eine größere hinzuthun, und ich kann es mir denken; aber das infinitum mathematicum datum überſteigt alle menſchliche Erkenntnißkraft. Es ſoll ſeyn die Totalität der Erſcheinungen. Die Größe der Erſcheinungen kann nicht gegeben werden; denn die Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, und hat keine Größe. Es iſt dies alſo bloß die Größe meines Progressus im Raum und in der Zeit. Aus dem Begriff des entis realis und ſeiner realen Unendlichkeit läßt ſich auf ſeine mathematiſche Unendlichkeit nicht ſchließen. Das Wort Unendlichkeit iſt in dieſem Falle nicht einmal ſchicklich. Man nennt aber das ens reale unendlich, weil dies Wort zugleich unſer Unvermögen anzeigt. Was aber die reale Unendlichkeit mit der mathematiſchen oder der Zahl für ein Verhältniß hat, können wir nicht begreifen. Wären Raum und Zeit Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre zwar die Unendlichkeit der Welt unbegreiflich, aber deßwegen nicht unmöglich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt; ſo fließt aus der Unbe-

greiflichkeit ſchon die Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen Welt. —

Von der Einerleiheit und Verſchiedenheit.

Im Grunde betrachtet gehören dieſe Begriffe in die Logik; ſie kommen aber hier vor wegen des Satzes von Leibnitz, des principii identitatis indiscernibilium. Das Principium identitatis indiscernibilium iſt: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, sunt numero eadem. Interne totaliter eadem non sunt diversa. (Die innern Beſtimmungen eines Dinges ſind Qualitas und Quantitas.) Das iſt aber falſch. Wenn wir uns Dinge durch den Verſtand denken, die ganz gleich ſind, in allen Merkmalen übereinkommen; ſo ſind ſie offenbar numero eadem, als Noumena. Allein bei den Gegenſtänden der Sinne iſts anders, denn alle Theile des Raums ſind außer einander, ſind ſchon äußere Beſtimmungen. Die Gegenſtände im Raum ſind darum ſchon plura, weil ſie im Raume ſind. Z. B. wenn zwei Waſſertropfen oder Eier, die der innern Beſtimmung nach, der Quantität und Qualität nach, ganz gleich wären, in allem übereinkämen (ob man es gleich in der Natur nicht findet); ſo wären ſie doch verſchieden (nicht numero eadem); eben weil ſie an verſchiedenen Orten ſind, eines außer dem andern, nicht in uno eodemque loco. —

Der Augenblick iſt die Grenze der Zeit; er iſt

das, was das positum determinirt. Er iſt das, was der Punkt im Raum iſt; daher man ihn auch Zeitpunkt nennt. Die Zeit beſteht aber nicht aus Augenblicken; denn ich kann dieſe mir nicht eher denken, als bis ich eine Zeit habe; die Grenze des Dinges nicht eher, als das Ding ſelbſt. Die Beſtimmung der Größe eines Dinges durch die Vergleichung mit der Einheit heißt die Meſſung. Der Begriff der Dimenſion gehört auch nicht in die Metaphyſik. Der Raum hat drei Dimenſionen, die Zeit aber nur eine. Dimenſion iſt eigentlich die Vorſtellung von der Größe eines Dinges, das aber der Form nach von den andern unterſchieden iſt. Die Zeit, die mit den Gedanken von der Zeit zugleich iſt, iſt die gegenwärtige; die auf die Gedanken folgt, iſt die künftige; die vorhergeht, die vergangene Zeit. Das Daſeyn, das aufs Nichtſeyn folgt, iſt der Anfang. Das Nichtſeyn, das aufs Daſeyn folgt, iſt das Ende.

Alles, was exiſtirt in der Zeit, exiſtirt entweder in instanti oder perdurabile. Die Dauer iſt die Größe des Daſeyns eines Dinges. Das Daſeyn, das kleiner iſt, als alle Zeit, iſt ein Augenblick; er iſt die Grenze der Zeit. Das Daſeyn, das größer iſt, als alle Zeit, oder die Zeit ohne Grenze, iſt die Ewigkeit. Sempiternitas iſt die künftige unendliche Dauer, ob man gleich nicht auf den unendlichen Anfang ſieht. Die Ewigkeit, als ein Verſtandesbegriff, iſt nur eine uneingeſchränkte Dauer; aber die Ewigkeit in der Zeit iſt sempiternitas. Mit dem Begriffe der Schranken, der ein reiner Verſtandesbegriff iſt, iſt verwandt der Begriff

der Grenzen, der ein mathematiſcher Begriff iſt; ſo wie der Begriff der Unendlichkeit. Das Maaß eines Dinges an ſich ſelbſt iſt die Allheit, und dies iſt die abſolute Größe, welche der eigentliche Maaßſtab der Dinge iſt, denn alle Dinge ſind durch Einſchränkung dieſer Totalität möglich. Der Begriff der Grenze gehört nur zu den phaenomenis, aber der der Schranken zu den noumenis. Der körperliche Raum hat zur Grenze die Fläche, der Flächenraum die Linie, und die Linie den Punct. Punct iſt die determinirte Stelle des Raums. Punct iſt im Raum, aber kein Theil deſſelben. limes iſt die Negation, ut ens non ſit maximum. Die Zeit hat aber nur eine Grenze, nähmlich den Augenblick.

Von der Urſache und Wirkung.

Zwiſchen Urſache und Grund iſt zu unterſcheiden. Was den Grund der Möglichkeit enthält, iſt ratio oder principium eſſendi. Der Grund der Wirklichkeit principium ſiendi iſt cauſa. Was den Grund von etwas enthält, heißt überhaupt principium. Die Urſache iſt das, was den Grund von der Wirklichkeit der Beſtimmung oder der Subſtanz enthält. Die drei Linien im Triangel ſind zwar der Grund, aber nicht die Urſache. Urſache wird auch gebraucht von der Negation; z. B. die Unaufmerkſamkeit iſt die Urſache der Irrthümer. Jede Urſache muß an ſich ſelbſt etwas Reales ſeyn, denn was der Grund der Wirklichkeit iſt, iſt etwas Poſitives.

Das rationatum der Urſache iſt causatum. Was ein causatum von einer causa iſt, iſt dependens. Causa, ſofern ſie kein causatum alterius iſt, iſt independens. Ens independens est ens a se. Es heißt nicht ens a se, weil es aus ſich ſelbſt ſeyn ſollte, ſondern weil es ohne Urſache exiſtirt. Es iſt in der Reihe der Wirkungen und Urſachen das Erſte. Contingens iſt kein ens a se, ſondern ein dependens ab alio, alſo ein causatum. Es iſt in der Reihe der Wirkungen und Urſachen ein folgendes Glied.

Ein zufälliges Weſen iſt auch nothwendig, aber nur bedingt nothwendig; entia a se ſind aber abſolut nothwendig. Alles iſt alſo entweder abſolut oder hypothetiſch nothwendig; denn wär es zufällig, ſo gölte es nur vom Subjecte und nicht vom Objecte. Zufällig iſt das, deſſen Nichtſeyn möglich iſt. Dies Nichtſeyn kann ich nicht nach dem Satze des Widerſpruchs erkennen. Die abſolute Zufälligkeit, ſo wie die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges können wir weder aus der Vernunft noch Erfahrung einſehen, ſondern blos ihre relative Contingenz oder Nothwendigkeit. Ob etwas an ſich zufällig iſt, kann man a priori aus bloßen Begriffen nicht erkennen; denn ich kann mir alles wegdenken; das Gegentheil von allen Dingen iſt möglich, denkbar (ſo zu ſagen: ein ewiges Nichts); es widerſpricht ſich in meinem Begriffe darin nichts. Aus der nachfolgenden Veränderung des Dinges, oder aus dem Nichtſeyn, kann ich nicht auf die Zufälligkeit ſchließen, ſo wenig wie aus dem Daſeyn auf die Nothwendigkeit des Daſeyns. Denn es iſt hier

die Frage: ob ein Ding in derſelben Zeit, in demſelben Augenblick ſeyn oder nicht ſeyn könnte. Dies kann ich aber unmöglich einſehen. Wir nehmen zwar ein abſolut nothwendiges Weſen an, wir können aber nicht einſehen, wie ein höchſtes Weſen abſolut nothwendig exiſtiren könne; denn das Gegentheil, das Nichtſeyn, iſt denkbar, d. h. es widerſpricht ſich davon in meinem Verſtande nichts. Die Contingenz der Dinge können wir nur am Entſtehen und Vergehen der Dinge erkennen, und nicht aus dem bloßen Begriffe; das iſt zufällig, was wird, was vorher nicht war, und umgekehrt. Contingens heißt eigentlich das, was ſich zuträgt, und ein ſolches muß eine Urſache haben. Das, was geſchieht, iſt entweder Entſtehen oder Vergehen, oder blos Veränderung eines Dinges. Veränderung gehört bloß zum Zuſtande; und dann kann ich ſagen: ſein Zuſtand iſt zufällig, aber darum iſt das Ding ſelbſt nicht zufällig; nur aus dem Entſtehen und Vergehen kann ich auf die Zufälligkeit des Dinges ſelbſt ſchließen. Die Zuſtände müſſen alſo eine Urſache haben; aber nach der Urſache der Materie frage ich niemals. Das, was den Grund von etwas enthält, heißt, wie ſchon erinnert, principium. Was den Grund der Wirklichkeit enthält, heißt causa oder principium fiendi; was den Grund der Möglichkeit enthält, heißt principium essendi. Was den Grund der Erkenntniß enthält, heißt principium cognoscendi. Mehrere Urſachen zuſammen können Urſachen von der Wirklichkeit eines Dinges ſeyn; und dann heißen ſie concausae. Causa solitaria, wenn nur eine Urſache

iſt. Die Concausae ſind entweder coordinirt oder ſubordinirt; ſubordinirt, wenn eine concausa das causatum der andern iſt. Sind aber mehrere concausae Urſachen eines causati; ſo ſind ſie coordinirt. Causae coordinatae concurrunt, aber nicht ſubordinirte. Eine jede causa iſt dann complementum ad sufficientiam, und als ein Ergänzungsſtück des causati anzuſehen; ſie ſind einander coordinirt. Gott allein iſt causa solitaria; alle andern Urſachen ſind ihm ſubordinirt, keine aber coordinirt.

Causa efficiens. Vieles enthält zwar den Grund einer Sache, iſt aber nicht die wirkliche Urſache. Es giebt eben ſowohl poſitive als negative Urſachen. Causa efficiens iſt eine Urſache durch einwirkende Kraft. Die Conditio sine qua non iſt eine Beſtimmung der Dinge, die zwar nicht negativ iſt, aber auch nicht wirkende Urſache heißt, ob ſie gleich zur Urſache gerechnet wird. So iſt bei der Kanonenkugel das Pulver conditio sine qua non; causa efficiens aber der Soldat, der die Kanone abbrennt. Unter den coordinirenden Urſachen iſt die eine principalis, die andere secundaria. Wenn eins die causa principalis iſt, und die andere minus principalis, ſo iſt die letzte causa auxiliaris. Causae instrumentales ſind causae subordinatae, ſofern ſie quoad causalitatem durch die causa principalis beſtimmt werden, z. B. die Soldaten. Was der causa instrumentalis zugeſchrieben wird, wird unmittelbar der causa principalis zugeſchrieben, wenn ſie nämlich von der causa principalis vollkommen

abhängt. Hängt ſie von der causa principali nicht vollkommen ab, ſo wird es der causae principali nicht vollkommen zugeſchrieben, ſondern es iſt alsdann causa spontanea; z. B. was der Bediente thut, ſo fern er vom Herrn vollkommen eine Vollmacht hat; das wird dem Herrn als causa principalis zugeſchrieben, aber nicht in den Stücken, wo er vom Herrn nicht abhängt.

Eine einzelne Handlung ſammt deren Effecten heißt Begebenheit. Das Verhältniß, worin eine Begebenheit geſchieht, iſt ein Umſtand (circumstantia). Dieſe äußere Beziehung iſt entweder dem Raume oder der Zeit nach. Dieſes Verhältniß von Raum und Zeit machen die Umſtände aus. Der Inbegriff aller Verhältniſſe des Raums und der Zeit, die zur Begebenheit concurriren, heißt die Gelegenheit. Alſo giebt es eine Gelegenheit des Ortes und der Zeit. Die Gelegenheit des Ortes heißt opportunitas, und die der Zeit tempestivitas. Von der letztern ſagt man: ſie muß ergriffen werden, weil die Zeit vergeht.

Man ſagt: die Umſtände verändern die Sache. Minima circumstantia variat rem. Concurriren die Umſtände nicht; ſo verändern ſie die Begebenheit nicht. Posita causa ponitur effectus fließt ſchon aus dem vorigen. Aber sublata causa tollitur effectus iſt eben ſo gewiß; sublato effectu tollitur causa iſt nicht gewiß, ſondern tollitur causalitas causae. Qualis causa, talis effectus, heißt nicht: die Urſache iſt der Wirkung ähnlich; denn Urſache und Wirkung iſt nicht ein Verhältniß der Aehnlichkeit, oder

eine Verknüpfung in den Begriffen, ſondern in den Sachen. Es bedeutet: daß die Wirkungen ſich verhalten wie die Urſachen derſelben; oder: die Urſache benennen wir nur nach den Wirkungen. Iſt alſo eine andere Wirkung; ſo muß auch die Urſache einen andern Namen haben. Aber tautologiſch dürfen Urſache und Wirkung nicht gedacht werden; denn ſie ſind ganz verſchiedene Sachen. Der Satz: „die Wirkung muß der Urſache, und umgekehrt, ähnlich ſeyn", iſt nur anwendbar auf die Phyſiologie der organiſirten Weſen. Effectus testatur de causa. Wir können etwas ſchon als Wirkung anſehen, ehe wir die Urſache kennen; z. B. alles Zufällige. Dieſen Satz muß man aber nur ſo verſtehen: effectus testatur de causa quoad qualitatem causalitatis; denn durch das Ganze aller unmittelbaren Wirkungen erkenne ich die Vires efficientes causae; aber nur der Cauſalität nach. Demnach können wir Gott nicht ganz erkennen, ſondern nur ſo viel, als er ſich durch die Welt geoffenbaret hat, nach Proportion der Größe der Welt. Die Erkenntniß von Gott iſt alſo nur der Erkenntniß von der Wirkung Gottes gleich. Nun beruht es darauf, wie groß meine Kenntniſſe von den Wirkungen Gottes ſind. Alſo iſt der Satz nicht stricte zu nehmen: Effectus testatur de causa.

Dieſer nexus iſt der nexus causalis, beſonders effectivus. Dieſer nexus effectivus iſt hauptſächlich vom nexu finali zu unterſcheiden, und zwar in der Methode zu philoſophiren, damit wir nicht den nexum finalem dem effectivo ſubſtituiren. Z. B. warum

heilt eine Wunde im Körper zu? Wollte man antworten: das hat ſchon die Vorſicht angeordnet; ſo wäre dies der nexus finalis, aber nicht effectivus. Ich will hier die Urſache wiſſen, wie es geſchieht; den nexum effectivum einzuſehen, iſt wahre Philoſophie. Komme ich in der Unterſuchung der Urſachen nicht fort, und berufe mich auf das principium des nexus finalis; ſo iſt dies eine petitio principii. Viele Philoſophen nahmen das principium nexus finalis an, und glaubten auch, vieles daraus zu erfinden. So nahm z. B. Leibnitz an, daß ein Lichtſtrahl von einem Orte zum andern den kürzeſten Weg durchlaufe; woraus er hernach die Geſetze der Dioptrik herleitete. Epicur verwarf gänzlich den nexum finalem; Plato hingegen nahm ihn wieder ganz an. Beides iſt falſch; es muß verbunden werden. Ich muß ſuchen, alles aus Urſachen herzuleiten, ſo viel es nur immer angeht; und dann auch ein Weſen annehmen, welches alles zweckmäßig eingerichtet hat. — Nehme ich den nexum finalem allein, ſo weiß ich doch nicht alle Zwecke; ja ich kann mir ſelbſt Zwecke denken, die auf Chimairen beruhen können, und die Urſache gehe ich vorbei. Dies iſt aber ein großer Schade für die Unterſuchung. Sich allein auf den nexum finalem berufen, iſt ein Polſter der faulen Philoſophie. Zuerſt muß man in der Philoſophie alles aus Urſachen, alſo nach dem principio nexus effectivi herzuleiten ſuchen. Und wenn es auch ſehr oft fehlt, ſo iſt es doch keine vergebliche Bemühung; denn die Methode und der Weg, etwas auf ſolche Art

zu unterſuchen, iſt der Philoſophie und dem menſchlichen Verſtande gemäß. Es ſind viele Vorausſetzungen falſch; allein wenn man darin zu unterſuchen fortfährt, ſo entdeckt man zuweilen wider Vermuthen andre Wahrheiten. Z. B. Rouſſeau ſetzte zum Voraus: der Menſch ſey von Natur gut, und alles Böſe entſpringe daher, weil man es nicht abhalte; folglich müſſe die Erziehung negativ ſeyn, und die Menſchen ſollten durch die Erziehung vom Böſen abgehalten werden. Dies gefällt ſehr; obgleich das Princip falſch iſt. Wenn ich aber annehme, der Menſch ſey böſe von Natur; ſo wird ſich keiner bemühen, das Böſe zu verhindern, weil es doch ſchon in der Natur liege. Dann wird die Erziehung in Wünſchen an das höchſte Weſen beruhn, damit es durch eine übernatürliche Kraft dem Uebel ein Ende machen möchte.

Man muß alſo bei dem nexu effectivo bleiben, wenn man auch vor ſich ſieht, daß man darin nicht überall fortkommt.

Von der Materie und Form.

Schon in der Natur unſerer Vernunft liegt dieſer Unterſchied von der Materie und Form.

Materie iſt das datum, was gegeben iſt; alſo der Stoff. — Die Form aber, wie dieſe data geſetzt ſind, die Art, wie das Mannichfaltige in Verbindung ſteht. Wir ſehen in allen Stücken Materie und Form. Wir finden in unſern Urtheilen und Werken Materie und Form. Die Alten ſagten: das universale

oder das genus wäre die Materie, die differentia specifica die Form. Z. B. der Menſch wäre das genus, alſo Materie; aber gelehrter Menſch, differentia specifica, alſo die Form. Die Alten hielten viel auf die Form; ſie ſagten, ſie wäre das Weſen der Sachen. Es iſt auch ganz richtig; denn wir können in keinem Stükke die Materie, ſondern nur die Form hervorbringen; z. B. alle Künſtler und Handwerker. In unſerer Seele ſind die Empfindungen Materie; aber alle unſere Begriffe und Urtheile ſind die Form.

Materie im phyſiſchen Verſtande iſt das Subſtratum der ausgedehnten Gegenſtände, die Möglichkeit der Körper. Im tranſcendentalen Verſtande iſt aber jedes datum eine Materie, das Verhältniß des dati aber die Form. Tranſcendentale Materie iſt das determinabile; tranſcendentale Form aber die Determination, oder der actus determinandi. Die tranſcendentale Materie iſt die Realität oder das datum zu allen Dingen. Die Einſchränkung aber der Realität macht die tranſcendentale Form aus. Alle Realitäten der Dinge liegen gleichſam in der unendlichen Materie, wo man alsdann zu einem Dinge einige Realitäten abſondert, welches die Form iſt.

Die Materie wird unterſchieden in Materia ex qua, in qua, und circa quam. — Materia ex qua iſt das determinabile ſelbſt; ein Ding, welches ſchon determinirt iſt. Materia circa quam bedeutet die Materie in ipso determinationis actu; z. B. der Text einer Predigt iſt nicht Materia ex qua, ſondern circa

quam aliquis verſatur. — Materia in qua bedeutet das Subject der Inhärenz. Eigentlich bedeutet materia circa quam die Gedanken, wodurch einer Sache die Form gegeben wird. Z. E. der Plan eines Gebäudes iſt materia circa quam; aber die Steine, Holz u. ſ. w. ſind die Materia ex qua. — Der Unterſchied iſt ſehr fein.

Die tranſcendentale Philoſophie.

Die tranſcendentale Philoſophie iſt die Philoſophie der Principien, der Elemente der menſchlichen Erkenntniſſe a priori. Dies iſt zugleich der Grund, wie eine Geometrie a priori möglich iſt. Es iſt aber ſehr nöthig zu wiſſen, wie eine Wiſſenſchaft aus uns ſelbſt kann hervorgebracht werden, und wie der menſchliche Verſtand ſo etwas hat hervorbringen können. Dieſe Unterſuchung wäre wohl in Anſehung der Geometrie nicht ſo nöthig, wenn wir nicht andere Erkenntniſſe a priori hätten, die uns ſehr wichtig und intereſſant ſind; z. B. vom Urſprunge der Dinge, vom Nothwendigen und Zufälligen, und ob die Welt nothwendig ſey oder nicht. Dieſe Kenntniſſe haben nicht ſolche Evidenz, wie die Geometrie. Wollen wir daher wiſſen, wie eine Kenntniß vom Menſchen a priori möglich iſt; ſo müſſen wir alle Kenntniſſe a priori unterſcheiden und unterſuchen; alsdann können wir die Grenzen des menſchlichen Verſtandes beſtimmen, und alle Chimairen, die ſonſt in der Metaphyſik möglich ſind, werden unter be-

ſtimmte Principien und Regeln gebracht. Nun theilen wir aber die Principien der menſchlichen Erkenntniß a priori ein:

1) in die Principien der Sinnlichkeit a priori, und dies iſt die transcendentale Aeſthetik, welche die Erkenntniß und Begriffe a priori von Raum und Zeit in ſich faßt; und

2) in die Principien der intellectuellen menſchlichen Erkenntniß a priori, und dies iſt die transcendentale Logik. Dieſe Principien der menſchlichen Erkenntniß a priori ſind die Kategorieen des Verſtandes, wie ſolches ſchon oben gezeigt worden iſt, und dieſe erſchöpfen alles das, was der Verſtand a priori in ſich faßt, von denen aber hernach noch andere Begriffe können abgeleitet werden.

Würden wir die transcendentalen Begriffe ſo zergliedern; ſo wäre dies eine transcendentale Grammatik, die den Grund der menſchlichen Sprache enthält; z. B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unſerm Verſtande liegt, was adverbia ſind u. ſ. w. Ueberdächte man dies, ſo hätte man eine transcendentale Grammatik. Die Logik enthielte den formalen Gebrauch des Verſtandes. Dann würde die transcendentale Philoſophie, die Lehre von den allgemeinen Begriffen a priori, folgen können.

Von der Idee und dem Ideale.

Es giebt Erkenntniſſe a priori, durch welche die Gegenſtände möglich ſind. Daß ein Gegenſtand blos durch eine Erkenntniß möglich iſt, iſt befremdlich; allein alle Ordnungen, alle zweckmäßige Beziehungen ſind durch eine Erkenntniß möglich. Z. B. eine Wahrheit iſt ohne eine Erkenntniß, die vorhergehet, nicht möglich. Die Erkenntniß a priori, durch welche der Gegenſtand möglich iſt, iſt die Idee. Plato ſagte: man müſſe die Ideen ſtudieren. Er ſagt: die Ideen ſind bei Gott Anſchauungen, bei Menſchen Reflexionen. Zuletzt redete er davon, als ob es Sachen wären. — Die Idee iſt unveränderlich; ſie iſt das Weſentliche, der Grund, durch den die Gegenſtände möglich ſind.

Ein Urbild iſt eigentlich ein Gegenſtand der Anſchauung, ſofern er der Grund der Nachahmung iſt. So iſt Chriſtus das Urbild aller Moralität. Allein um etwas als ein Urbild anzuſehen, müſſen wir vorher eine Idee haben, wornach wir das Urbild erkennen können, um es dafür zu halten; denn ſonſt könnten wir ja nicht das Urbild erkennen, und könnten alſo hintergangen werden. Haben wir aber eine Idee von Etwas, z. B. von der höchſten Moralität, und wird uns nun ein Gegenſtand der Anſchauung gegeben, wird uns jemand vorgeſtellt als ein ſolcher, der mit dieſer Idee congruirt; ſo können wir ſagen: dies iſt das Urbild, dem folget nach! — Haben wir keine Idee, ſo können wir kein Urbild annehmen,

ſelbſt wenn es vom Himmel kâme. Ich muß eine Idee haben, um das Urbild in concreto zu ſuchen. — Das Muſter iſt ein Grund der Nachahmung. Wir können zwar Handlungen und Gegenſtânde nach einem Muſter, auch ohne Idee, ausführen; dann aber ſtimmen ſie nur von Ohngefâhr mit dem Muſter überein. In der Moral muß man kein Muſter annehmen, ſondern dem Urbilde nachfolgen, welches der Idee von der Heiligkeit gleicht.

2) Kosmologie.

Begriff der Welt.

Weil die Kosmologie ihre Principien nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der reinen Vernunft entlehnt; ſo kann ſie die rationale Kosmologie heißen. Weil aber auch ſelbſt der Gegenſtand, und nicht allein die Principien ein Gegenſtand der reinen Vernunft und nicht der Erfahrung iſt; ſo heißt ſie Cosmologia transcendentalis. Wir haben ſchon in der Ontologie von den Grenzbegriffen geredet, die in der Reihe der Erkenntniſſe die Grenze ausmachen. — In der Relation waren dieſe 3 Begriffe: das Verhältniß der Subſtanz zum Accidens; der Urſache zur Wirkung, und des Ganzen zu den Theilen. — In allen dieſen Erkenntniſſen können wir uns ein Erſtes und ein Letztes denken, wodurch

in dieſen Kenntniſſen eine Completudo oder Totalität entſtehet. — In dem Verhältniſſe der Subſtanz zum Accidens iſt das Substantiale das, was kein Accidens mehr von einem andern iſt. — In dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung iſt die Erſte Urſache der Grenzbegriff, der kein causatum alterius iſt. — In dem dritten Verhältniſſe des Ganzen zu den Theilen iſt dasjenige Ganze, was kein Theil mehr vom andern iſt, der Grenzbegriff; und das iſt der Begriff der **Welt**. Dieſer Begriff iſt ein reiner Verſtandesbegriff, und iſt nicht willkührlich, ſondern der menſchlichen Vernunft nothwendig. Unſere Vernunft hat das Bedürfniß, daß ſie nicht eher befriedigt iſt, bis ſie in der Reihe der Dinge eine completudinem antrifft, oder bis ſie ſich eine völlige Totalität denken kann. — Die Welt iſt ein Totum substantiale; alſo ein Ganzes von Accidenzen iſt keine Welt. Die Accidenzen werden auch nicht als Theile, nicht als compartes des Ganzen angeſehen. Z. E. zum Menſchen gehören nicht die Gedanken und die Bewegungen; ſondern das ſind Theile des Zuſtandes, aber nicht des Ganzen. Das Weltganze iſt alſo nicht ein Ganzes von allen Zuſtänden, ſondern von allen Subſtanzen.

In dem Weltganzen ſehen wir auf zwei Stücke:

1) Auf die **Materie**, und das ſind die Subſtanzen;

2) Auf die **Form**, das iſt die Compoſition oder der nexus plurium.

Die Verbindung kann zweifach ſeyn, einſeitig oder wechſelſeitig. Einſeitig iſt ſie, wenn das Zweite vom Erſten abhängt, aber nicht das Erſte vom Zweiten. Wechſelſeitig iſt ſie, wenn eins das andere determinirt. Die Subſtanzen machen aber nicht ein Ganzes durch einſeitige, ſondern durch wechſelsweiſe Verbindungen und Wirkungen aus, und das iſt das Commercium. Im Composito substantiali iſt alſo ein Commercium nöthig. Die Form des Compositi substantialis beruht alſo auf dem Commercio. — Gott und die Welt machen daher kein Ganzes aus, weil da kein Commercium, keine wechſelſeitige, ſondern nur einſeitige Wirkung iſt; hingegen die Glieder eines Staats machen ein Ganzes aus, weil da eine wechſelſeitige Wirkung iſt; aber die Glieder machen nicht mit dem Regenten ein Ganzes aus, weil da die Wirkung nur einſeitig iſt. Demnach ſtehen alle Subſtanzen in der Welt im Commercio, und machen dadurch ein Ganzes aus. Ein Aggregat iſt noch kein Ganzes; da werden nur plura gedacht, die in keiner wechſelſeitigen Verbindung ſtehen. Der Unterſchied der Welt von einem jeden andern Composito iſt: daß die Welt ein totum substantiale iſt, quod non est pars alterius. — Die Pluralität, die keiner größern ſubordinirt iſt, iſt die Omnitudo, die Allheit. Jedes Compositum kann als ein Ganzes betrachtet werden, z. E. ein Apfel. Die Erde iſt ein Ganzes, aber auch zugleich ein Theil eines noch größern Ganzen. Die Welt iſt aber auch ein abſolutes Ganzes. Das Weltganze iſt von dem Ganzen

der Zuſtände unterſchieden; denn in der Welt ſind bei allen Veränderungen Zuſtände, die Welt iſt aber ein totum substantiale. Die Reihe der Zuſtände können wir uns nicht einmal ganz vorſtellen, weil ſie immer fortgehen; aber die Subſtanzen können wir uns zuſammen denken, und dann iſt das ſchon ein Ganzes. Habe ich alſo ein Compositum, was kein Theil eines andern iſt; ſo iſt dieſes die Welt. Die Subſtanzen werden zur Welt gerechnet, ſo fern ſie in nexu reali, und alſo im Commercio ſtehen. Die Aggregation der Subſtanzen, in denen keine Gemeinſchaft iſt, macht noch keine Welt aus. Die wechſelſeitige Beſtimmung, die Form der Welt als eines Compositi, beruht auf dem Commercio. Dächten wir uns Subſtanzen absque nexu reali und ohne ein Commercium, wo jede Subſtanz an und für ſich ſelbſt wäre, und ſie keine Gemeinſchaft mit einander hätten; ſo wäre daſelbſt zwar eine multitudo, aber noch keine Welt.

Alſo der nexus der Subſtanzen, die im Commercio beſtehen, iſt die weſentliche Bedingung der Welt.

Hierbei ſind zwei Fragen wohl zu unterſcheiden: „Iſt außer dieſer Welt noch eine andere Welt möglich? „und iſt, an ſtatt dieſer Welt, eine andere Welt mög„lich?“ — Wenn man fragte, ob außer einer Welt noch andere Welten möglich wären; ſo widerſpricht ſich dieſes an und für ſich ſelbſt nicht. Die Einzelheit der Welt läßt ſich aus dem Begriff der Welt a priori nicht beweiſen. Denn ob wir gleich ſagen, die Welt iſt ein compositum substantiale, wo die Subſtanzen in Com-

mercio ſtehen, ſo muß wohl folgen, daß dieſe Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern iſt; dieſes widerlegt aber nicht, daß es nicht noch mehrere ſolche Ganze geben könne, in denen ein Commercium anzutreffen iſt. — Aus dem Begriffe der Welt folgt alſo nicht die Unität derſelben. Die Unität kann aber aus einem andern Grunde dargethan werden, welches folgender iſt: Wenn alle Dinge außer Einem exiſtiren, ſo daß ſie alle von dem einen abhängen; ſo muß folgen, daß alle exiſtirenden Subſtanzen außer Einem verknüpft ſind, und alle zuſammen ein Ganzes ausmachen, weil ſie von Einem abhängen. Es würde alſo aus der gemeinſchaftlichen und aus einer oberſten Urſache folgen, daß nur eine einzige Welt ſey, welches in der Folge dargethan wird. Aus dem Begriff der Welt fließt alſo die Unität derſelben keineswegs.

De Progreſſu et regreſſu in infinitum.

Progreſſus iſt die Fortſetzung der Reihe, wenn ich mich vom termino a priori entferne. Regreſſus iſt, wenn ich mich dem termino a priori nähere. Je mehr ich in der Reihe der ſubordinirten Dinge fortgehe, je mehr bin ich in progreſſu. Je weiter ich aber zurückgehe; deſto mehr bin ich in regreſſu. — Unſere Vernunft kann ſich keine Vorſtellung machen von der Möglichkeit der Dinge, wenn nicht eine erſte Urſache angenommen wird, die kein cauſatum alterius iſt. Die Urſache muß complet und beſtimmbar ſeyn. Iſt

aber causa subalterna; ſo iſt ſie nicht complet. Wir können causam primam und subalternam haben. — Ohne Causa prima iſt die Reihe causarum subalternarum für die Vernunft nicht hinreichend genug beſtimmt, das causatum herzuleiten. Es iſt alſo für die Vernunft nicht begreiflich; das heißt: ſie kann es nicht complet einſehen, wie das Daſeyn eines Dinges, in ſo fern es nur in causis subalternis gegründet iſt, möglich ſey. — Allein ob wir gleich den regressum in infinitum nicht einſehen können, ohne eine Causam primam anzunehmen, ſo können wir doch auch nicht ſagen, daß ſolches apodiktiſch unmöglich ſey; nur daß wir ſolches nicht einſehen können, ohne eine causam primam anzunehmen. [So können wir doch auch nicht ſagen, daß ſolches apodiktiſch unmöglich ſey, nur daß wir ſolches nicht einſehen können.] Ueberhaupt wenn wir fragen: ob ein regressus in infinitum möglich iſt; ſo iſt das was anders, als wenn wir fragen: ob dieſe Reihe keine erſte Urſache habe? Infinitum iſt ein mathematiſcher Begriff, und bedeutet eine Menge, die größer iſt, als alle Zahl, daß wir alſo ohne Ende zurückgehen müſſen. Das bedeutet es aber nicht, daß keine Urſache ſey; es kann dieſe Reihe immer von einer Urſache abhängen. Weil dieſe Reihe aber größer iſt, als alle Zahl, ſo können wir nur nicht im Zurückgehen bis auf die Urſache kommen. Die Schwierigkeit liegt alſo in der Frage ſelbſt. Man glaubt, den Fortgang in der Reihe der causatorum einzuſehen; man ſtellt ſich die Möglichkeit des Progressus in infinitum vor; allein

eine ſolche Möglichkeit iſt auch bei dem regressus; denn eine Menge, die größer iſt, als alle Zahl, iſt nicht unmöglich. — Eine unendliche Menge iſt aber unmöglich. Aus der Unendlichkeit in serie causarum läßt ſich die Unendlichkeit nicht einſehen, und daraus können wir nicht auf causam primam ſchließen; ſondern aus der Zufälligkeit; denn das Zufällige hat eine Urſache, die nothwendig und complett ſeyn muß, alſo series causatorum hat zum Grunde causam primam. — Wenn wir alſo fragen: ob die Welt von Ewigkeit ſey? ſo iſt das nicht dieſelbe Frage: ob ſie keine Urſache habe, ſondern ob ſie nicht von Ewigkeit von einer Urſache abhänge? Alſo ob der regressus der Welt in infinitum ſey, ſo daß wir, wenn wir zurückgehen, nicht auf die Urſache kommen, obgleich eine Urſache da iſt. — Alſo wird der Regressus in infinitum in serie causarum ohne die causa prima, und die Unmöglichkeit, in dieſer Reihe ſucceſſiv causatum causae zu ſubordiniren und darin zum Ende zu kommen, verwechſelt.

Nicht ſelten verwechſelte man den Satz, daß wir in regrediendo ſucceſſiv nicht zum Ende kommen können, mit dem andern: daß nämlich die Reihe keine Urſache habe; welches aber zweierlei iſt. — Wir können nicht zu Ende kommen, weil die Reihe innerlich iſt; allein daraus folgt nicht, daß keine Urſache ſey. Der Menſch kann ja nicht die kleinſte Menge, nicht einmal fünf Striche auf einmal, ſondern durch wiederholte Actus der Poſition einſehen. Er muß unum uni ſucceſſive addiren; weil dieſe Reihe aber unendlich iſt, ſo kommt

er in addendo niemals zu Ende. Daraus folgt nicht, daß ſolche Reihe ohne Urſache an ſich möglich iſt. Intellectuell kann ich einſehen, wie Gott ſich die Ewigkeit ganz concipiren könne; denn die oberſte Urſache iſt die complette Urſache der Reihe; alſo muß ſie die Reihe ganz erkennen. Sinnlich aber, das iſt, vermittelſt der Zeit, kann ich ſolches nicht einſehen; denn das complette Einſehen muß durchs Zählen geſchehen. Im Zählen aber komme ich niemals zu Ende. — Causata haben alſo causam primam; dies ſagt der Verſtand; alſo hat die Welt eine Urſache; dieſe Causa aber gehöret nicht zur Reihe, alſo nicht zur Welt. Dieſe ihr ſubordinirte Reihe mag nun endlich oder unendlich ſeyn, das iſt gleich viel; ſo hat doch die Reihe von causatis causam primam. Wenn alſo die Frage aufgeworfen wird: ob die Welt einen Anfang habe; ſo muß die Frage nicht ſo angeſehen werden, als wenn man fragte: ob die Welt eine Urſache habe; denn eine Urſache muß ſie ohnedem haben; ſondern dieſes bedeutet die Grenze der Welt a parte ante, wenn ſie ihren Anfang genommen. Allein die Grenzen der Welt können wir nicht beſtimmen; nicht weil wir ſie zu beſtimmen nicht wiſſen, ſondern weil ſie unbeſtimmbar ſind. Es iſt eine Schwierigkeit, ſich zu denken, wie eine Welt von Ewigkeit her hätte ſeyn können; obgleich es auch unmöglich iſt, ſich zu denken, wie eine Reihe, die einen Anfang genommen hat, doch unendlich ſeyn kann. Wir befinden uns aber in derſelben Verlegenheit, wenn gefragt wird: wie Gott habe anfangen können zu handeln.

Vom Schickſal und Zufall.

Hier ſind drei Sätze zu bemerken:

1) Omnia phaenomena in mundo non exiſtunt per fatum;

2) non fiunt per caſum;

3) non connectuntur per ſaltum.

Im Zuſammenhange der Dinge giebt es zwei Stükke, die vernunftwidrig ſind, und das iſt:

1) die blinde Nothwendigkeit, und

2) das blinde Ungefähr.

Blind heißt, wenn man ſelbſt nicht ſehen kann; aber auch das, wodurch man nichts ſehen kann. Blinde Nothwendigkeit iſt alſo, vermittelſt welcher wir durch den Verſtand nichts ſehen können. Die blinde Nothwendigkeit iſt Schickſal; das blinde Ungefähr iſt Zufall. Beide ſind vernunftwidrige Undinge. Blinde Nothwendigkeit bedeutet, daß ſich etwas weder auf das Weſen der Sache ſelbſt, noch auf eine andere Urſache gründe. Blindes Ungefähr iſt eine Begebenheit, die zufällig iſt, und zwar, daß die Zufälligkeit in aller Abſicht ſtatt finde. Es kann aber etwas in einer Abſicht zufällig, und in einer andern Abſicht nothwendig ſeyn; nur das, was in aller Abſicht zufällig iſt, iſt ein blindes Ungefähr. Der blinden Nothwendigkeit wird entgegengeſetzt das Urweſen; dem blinden Ungefähr aber die Urſache. Beide ſind vernunftwidrig, weil man ſich Begebenheiten als ſolche denkt, die gar nicht nach Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft geſchehen. — Nehme ich einen blinden

Zufall an, welches ſo viel als ſchlechthin, und in aller Abſicht zufällig iſt; ſo iſt das eine Ausnahme aller Geſetze und aller Gründe. Nehme ich eine blinde Nothwendigkeit an, ohne urſprüngliche und durch Urſache beſtimmte Nothwendigkeit; ſo iſt dieſe Nothwendigkeit ein Bruch wider die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft. Dadurch wird ihr alles Recht genommen, zu urtheilen. Beide ſind alſo kein Erklärungsgrund von Begebenheiten, und dienen nur zum Polſter der Unwiſſenheit, und entziehen dem Verſtande allen Gebrauch. Beiden, ſowohl dem Zufalle als dem Schickſale, iſt entgegengeſetzt Natur und Freiheit. Das ſind die zwei Erklärungsgründe des Verſtandes, die dem blinden Ohngefähr entgegengeſetzt ſind. Das Schickſal iſt eine blinde Nothwendigkeit. Widerſtreite ich dieſer blinden Nothwendigkeit; ſo leite ich die Begebenheit aus der Freiheit her. Iſt es aber eine Nothwendigkeit; ſo leite ich es entweder von der abſoluten Nothwendigkeit, der oberſten Urſache, oder aus hypothetiſcher Nothwendigkeit, das iſt, aus Gründen der Natur, her. — Die Nothwendigkeit der Natur kann aber nicht der Erklärungsgrund von allem allein ſeyn; der erſte Grund des Entſtehens muß durch Freiheit geſchehen, weil nichts einen Grund zum Entſtehen abgeben kann, als Freiheit, wovon in der Theologia rationalis ein Mehreres vorkommt. — Wer alle Freiheit ausſchließt und die Nothwendigkeit der Natur annimmt, der behauptet das fatum strictum. Wer aber die abſolute Nothwendigkeit an-

nimmt, daß alles ſchlechthin nothwendig iſt, der behauptet das fatum spinozisticum.

De saltu et lege continuitatis.

Der Sprung iſt der Uebergang von einem entferntern Grunde in der Verbindung von vielen zur Beſtimmung, ohne die membra intermedia durchzugehen. Der Begriff vom Saltu trifft nicht bloß Begebenheiten, ſondern auch Dinge, und iſt der Continuität entgegen. Daher müſſen wir zuerſt von der Continuität reden.

Eine jede Größe, oder ein jedes Ganzes als Größe, kann als ein quantum continuum oder discretum betrachtet werden. Continuum iſt, in welchem ein Kleinſtes möglich iſt, wo man aber an und für ſich ſelbſt nicht beſtimmen kann, wie viel Theile darin ſind. Continuität iſt alſo die abſolute Unbeſtimmbarkeit der Menge der Theile in einem Ganzen. Wo alſo kein Kleinſtes möglich iſt, da iſt Continuität; z. E. Raum und Zeit ſind quanta continua. Es iſt keine kleinſte Linie möglich; denn die Puncte ſind Grenzen der Linie. Zwiſchen zwei Grenzen aber muß immer eine Linie ſeyn; zwei Puncte können alſo nicht unmittelbar an einander ſeyn, ſondern es iſt immer Raum zwiſchen ihnen. So iſt es auch mit der Zeit; zwiſchen zwei Augenblicken iſt eine Zeit, ſo wie zwiſchen zwei Puncten eine Linie iſt. Alle Augenblicke ſind Stellen in der Zeit, ſo wie Puncte Stellen im Raume. Alle Theile zwiſchen den Puncten ſind ſelber Raum, und alle Theile zwiſchen den Augen-

blicken ſind ſelber Theile der Zeit. Demnach kann der Uebergang aus einem Puncte in den andern nicht plötzlich, ſondern continuirlich geſchehen; das heißt: wenn ein Körper aus einem Puncte in den andern übergehet; ſo muß er durch die unendlichen vielen Zwiſchenräume durchgehen, er muß alle Zwiſchenörter, die zwiſchen dem einen Puncte in der Linie und zwiſchen dem andern liegen, durchgehen. Könnte etwas aus einem Orte in den andern übergehen, ohne alle Zwiſchenörter durchzulaufen, ſo wäre dieſes mutatio loci per saltum. Allein kein Ding kommt aus einem Orte in den andern unmittelbar, als durch alle Zwiſchenörter; es muß alle die unendlich vielen Theile des Raumes durchgehen. Ferner kein Ding kommt aus einem Zuſtande in den andern unmittelbar, i. e. per saltum, ſondern der Uebergang aus einem Zuſtande in den andern geſchieht, daß die Dinge durch alle Zwiſchenzuſtände gehen müſſen; alſo kann man generaliter ſagen: Alle mutatio iſt continua. Jeder Zuſtand hat zwei terminos: a quo und ad quem. Jeder von dieſen Zuſtänden iſt in einem beſonderen Augenblicke unterſchieden. Bei jedem Uebergange iſt das Ding in zwei von einander unterſchiedenen Augenblicken. Der Augenblick, in welchem das Ding in dem einen Zuſtande iſt, iſt unterſchieden von dem Augenblick, in welchem das Ding in den andern Zuſtand kommt. Zwiſchen zwei Augenblicken iſt aber eine Zeit, ſo wie zwiſchen zwei Puncten ein Raum. Alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit; denn in den Augenblicken, in welchen er ſich von A nach B bewegt, iſt eine Zeit, in welcher er

weder im A noch im B iſt. In dieſer Zeit iſt er aber in der Mutation, in dem Uebergange. Alſo geht ein Ding aus einem Zuſtande in den andern niemals unmittelbar, ſondern durch alle Zwiſchenzuſtände, und dadurch iſt die Veränderung des Zuſtandes eines Dinges möglich. Die Unterſchiede der Zuſtände haben alle eine Größe, und in dieſer Größe iſt die Continuität. Die Urſache vom Geſetze der Continuität iſt die Zeit. Dieſes Geſetz der Continuität iſt keine metaphyſiſche Grille, ſondern ein Geſetz, das durch die ganze Natur verbreitet iſt. Z. E. das Gemüth kommt aus den dunkeln in die klaren Vorſtellungen nicht unmittelbar, ſondern durch alle Zwiſchenvorſtellungen, die klärer ſind, als die erſtern. Dieſes Geſetz der Continuität iſt ein Satz, den Leibnitz zuerſt proponirte, den aber bis dato noch Wenige begriffen haben. Um ihn alſo faßlich zu machen, ſo wollen wir ihn von einer andern Seite erwägen, und dann dieſe Fälle darauf anwenden. Jede Erſcheinung iſt, als Vorſtellung im Gemüthe, unter der Form des innern Sinnes, das iſt die Zeit. Jede Vorſtellung iſt ſo beſchaffen, daß das Gemüth ſie in der Zeit durchgehet; das heißt, das Gemüth exponirt die Erſcheinung; alſo jede Vorſtellung iſt exponibel. Z. E. wenn das Gemüth eine Vorſtellung von der Linie hat; ſo geht es alle Theile der Linie durch, und exponirt die Erſcheinung. Den Körper ſtellen wir uns nicht anders vor, als durch das Durchgehen aller Theile deſſelben, und das iſt die Expoſition der Erſcheinung. Wir können uns alſo des Gegenſtandes nicht anders bewußt ſeyn, als durch das

Exponiren des Gegenſtandes. Die Urſache iſt, weil alle unſere gegebene Vorſtellungen in der Zeit geſchehen. Alle Gegenſtände der Sinne ſind exponibel in unſerer Vorſtellungskraft; das heißt: wir können in der Zeit nach und nach unſer Gemüth beſtimmen; das nennt man auch das Durchgehen der Erſcheinung, wo man ſucceſſive von einem Theile zum andern geht. Hieraus folgt, daß keine Erſcheinung und kein Theil einer gegebenen Erſcheinung iſt, der nicht ins Unendliche könnte getheilt werden; alſo giebt es nichts Einfaches in der Erſcheinung, weder in der folgenden Erſcheinung, noch wo das Mannichfaltige der Erſcheinung iſt; denn das Gegenwärtige kann nur in ſo fern geſetzt werden, wenn es das Gemüth durchgehet und die Erſcheinung exponirt.

Nun ſoll gezeigt werden, daß aus dieſem Grunde alle Erſcheinung gar nicht aus einfachen Theilen beſteht. Alle Erſcheinung ſteht als eine Vorſtellung in der Zeit und wird exponirt. Ein Theil der ganzen Erſcheinung wird exponirt in einem Theile der ganzen Zeit. Jeder Theil der Erſcheinung liegt alſo in einem Theile der Zeit. Nun iſt aber kein Theil der Zeit im Augenblick, ſondern ein Theil der Zeit iſt ſelber eine Zeit; ein Augenblick iſt nur die Grenze der Zeit, alſo kommt jedem Theile der Erſcheinung ein Theil der Zeit zu; demnach iſt kein Theil der Erſcheinung, der nicht in der Zeit iſt. Da nun die Zeit ins Unendliche theilbar iſt; ſo iſt auch kein Theil der Erſcheinung, der nicht ins Unendliche theilbar wäre; denn jeder Theil der Erſcheinung iſt zwiſchen zwei Grenzen der Zeit, zwiſchen welchen er durch-

gehet. Das Durchgehen eines Theils der Erſcheinung kann nicht in einem Augenblicke geſchehen; was aber zwiſchen zwei Grenzen eingeſchloſſen iſt, hat ſelbſt Theile; denn zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit. Daher kann jeder Theil der Erſcheinung wieder exponirt werden; es giebt alſo keine einfache Erſcheinung. Wäre eine einfache Erſcheinung, ſo müßte ſie doch ein Theil eines Ganzen ſeyn. Dieſe Reihe von Erſcheinungen hat aber eine Zeit, alſo hat jeder Theil der Erſcheinung auch einen Theil der Zeit. Nun iſt aber kein Theil der Zeit einfach; alſo iſt auch kein Theil der Erſcheinung einfach. — Nun iſt kein Uebergang aus einem Orte in den andern, aus einem Zuſtande in den andern anders möglich, als durch unendlich viele Zwiſchenörter und Zwiſchenzuſtände, davon unterſchiedene kleiner ſind, als die Unterſchiede des erſten und letzten. Alſo ſind zwei Oerter nicht unmittelbar an einander, ſondern es befinden ſich zwiſchen ihnen unendlich viele Zwiſchenörter. Demnach kann ſich kein Körper unmittelbar verändern, ſondern er muß alle unendliche Zwiſchenveränderungen durchgehen. Es giebt keinen unmittelbar auf einander folgenden Zuſtand. Denn wenn ein Körper aus dem einen Zuſtande in den andern übergehet; ſo muß ein Augenblick ſeyn, in welchem er aus dem vorhergehenden Zuſtande gehet, und ein Augenblick, in welchem er in den folgenden Zuſtand kommt. Zwiſchen dieſen zwei Augenblicken iſt eine Zeit, in der er weder in dem einen, noch in dem andern Zuſtande iſt; alſo in einem Zwiſchenzuſtande, der ein Grund iſt, warum er in den

folgenden Zuſtand übergehet. So wie dieſes von den Veränderungen geſagt iſt, daß ſie continuirlich ſind; ſo iſt es auch mit der Geſchwindigkeit. K·n Körper bewegt ſich unmittelbar gleich geſchwind, ſondern er muß unendlich viele Grade der Geſchwindigkeit durchgehen, die immer größer ſind, und immer der beſtimmten Geſchwindigkeit näher kommen.

Dies iſt das erſte Geſetz der Natur, deſſen Nothwendigkeit a priori eingeſehen werden kann. Auf dieſem Geſetze beruht ferner: kein Körper kann unmittelbar aus der Ruhe in die Bewegung kommen, und aus der Bewegung wieder in die Ruhe, ohne daß er die unendlich kleinen Grade der Bewegung und der Ruhe durchgehet. Ferner: kein Körper verändert unmittelbar ſeine Richtung, ohne eine Zwiſchenruhe, z. E. in einem Triangel. Ein Punct bewegt ſich nicht unmittelbar aus einer Richtung in die andere, ohne eine Zwiſchenruhe. Die Gegenwart in einem Orte eine Zeit hindurch iſt Ruhe. Diejenige Bewegung iſt aber unterbrochen, zwiſchen deren Theilen eine Ruhe iſt; alſo verändert ein Körper nicht unmittelbar ſeine Richtung, als nur durch eine Zwiſchenruhe. Soll aber ſeine Richtung ohne Zwiſchenruhe verändert werden; ſo muß er ſeine Richtung continuirlich verändern, und dieſes geſchieht in einer krummen Linie, aber nicht in einem Winkel. Er geht continuirlich durch unendlich kleine Grade der Abweichung von der erſten Richtung zu der andern. — Ferner merket man in der Phyſik: kein Lichtſtrahl verändert ſeine Richtung plötzlich (welches Newton dargethan), ſondern

continuirlich. Der Lichtſtrahl, der auf einen Spiegel fällt, bricht ſich unter einem ſpitzigen Winkel, iſt aber einige Zeit hindurch im Spiegel; und dann gilt von ihm daſſelbe, was vorher vom Körper in der Bewegung des Triangels iſt geſagt worden. Alſo ruhet er im Spiegel; er würde aber ewig ruhen, wenn ihm nicht eine neue Kraft eine neue Richtung gäbe. — Demnach hat eine jede Erſcheinung eine Größe; folglich iſt nichts Einfaches. Kein Theil der Erſcheinung, weder des innern noch äußern Sinnes, weder in der Reihe noch im Aggregat, iſt einfach. Alle Erſcheinungen ſind alſo in der Zeit exponibel. Jedem Theile der Erſcheinung kommt in der Expoſition ein Theil der Zeit zu, wie der ganzen Erſcheinung eine ganze Zeit zukommt; denn jeder Theil der Zeit iſt ſelbſt eine Zeit, und jeder Theil des Raums iſt ſelbſt ein Raum. Es iſt im Raume und in der Zeit kein Theil einfach. Es iſt zwar etwas Einfaches, das iſt, ein Punct im Raume, und ein Augenblick in der Zeit; das ſind aber keine Theile des Raumes und der Zeit; denn ſonſt könnte man ſie eher denken, als Raum und Zeit. Jetzt denke ich aber den Augenblick in der Zeit, und den Punct im Raume; ſie ſind alſo Beſtimmungen und nicht Theile. Da nun nichts Einfaches in der Zeit iſt, und jeder Erſcheinung eine Zeit zukommt, ſo iſt auch nichts Einfaches in der Erſcheinung. Weil nun auch nichts Einfaches im Raume iſt; ſo iſt jeder Körper und jede Materie ins Unendliche theilbar; denn jeder Theil des Körpers ſteht zwiſchen zwei Grenzen des Raums, nimmt alſo immer einen Raum ein. Dasjenige aber, was ins

Un=

Unendliche theilbar iſt, iſt ein quantum continuum; jede Erſcheinung iſt alſo ein quantum continuum.

Aber Subſtanzen ſind doch einfach? Freilich! Wenn ich aber Körper ſehe, ſo ſehe ich keine Subſtanzen, ſondern Erſcheinungen. Ich kann auch gar nicht die Subſtanzen vernehmen; denn kein Weſen, als der Schöpfer allein, kann die Subſtanzen eines andern Dinges vernehmen. Alſo was im Raum und in der Zeit iſt, iſt ins Unendliche theilbar; es iſt kein Theil der kleinſte, weder im Raume, noch in der Zeit. Das Geſetz der Continuität beruhet alſo auf der Continuität des Raumes und der Zeit. Daß dieſe aber quanta continua ſind, wird daraus bewieſen, weil der Punct im Raume und der Augenblick in der Zeit keine Theile, ſondern Grenzen des Raumes und der Zeit ſind. Obgleich alle Erfahrungen durch die Sinne geſchehen; ſo können wir doch durch den Verſtand die Erſcheinungen anticipiren, und die Bedingungen der Gegenſtände a priori einſehen. Continuitas formarum beſtehet darin, daß zwiſchen einem Begriffe in genere et specie. und auch zwiſchen einer Specie und der andern unendlich viele Zwiſchenſpecies ſind, deren Unterſchiede immer kleiner ſind. Z. E. zwiſchen einem Gelehrten und einem Menſchen von geſundem Verſtande giebts unendlich viele Grade der Gelehrſamkeit, die einem Gelehrten immer näher kommen. Das iſt die Continuität der Arten im logiſchen Verſtande. Der phyſiſche Satz der Continuität der formarum iſt von dem logiſchen ſehr unterſchieden. Der phyſiſche hat zwar einen großen Glanz

Bayerische Staatsbibliothek München

in der Vernunft, aber nicht in der Ausführung. Ich finde zwar einen Uebergang aus dem Mineralreiche in's Pflanzenreich, welcher ſchon ein Anfang des Lebens iſt; ferner aus dem Pflanzenreiche in's Thierreich, wo auch verſchiedene kleine Grade des Lebens ſind; das höchſte Leben iſt aber die Freiheit, die ich bei dem Menſchen finde. Gehe ich noch weiter; ſo bin ich ſchon unter denkenden Weſen in der idealen Welt. Nun fragt es ſich, ob dieſe ſich determinirt, oder ob die Reihe fortgeht. Sagt man: Gott ſchließt die Reihe; ſo ſagt Voltaire recht: Gott gehört nicht zur Reihe, ſondern er hält die Reihe; er iſt ſeiner Natur nach von der Reihe ganz unterſchieden, und wenn die Reihe ins Unendliche könnte fortgeſetzt werden, ſo könnte man doch nicht auf ſolche Weſen kommen, die Gott die nächſten wären, und von dieſen ſogleich auf Gott. Voltaire ſagt: die Menſchen mögen ſich gern ſolche Reihe vorſtellen; z. E. vom Papſte bis auf den Kapuziner. Allein dieſes wäre doch kein quantum continuum, ſondern discretum, deſſen Theile im Raume beſtimmbar ſind. Es muß doch, wenn die Geſchöpfe exiſtiren, zwiſchen einem und dem andern Geſchöpfe ein Raum ſeyn, in welchem keine unendlichen Grade von Zwiſchengeſchöpfen ſind; alſo iſt das phyſiſche Geſetz der Continuität nur comparativ.

Von den Theilen des Univerſums.

Es iſt ſehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, daß er nicht glaubt: er ſey ſicher und ſeiner

Sache gewiß. Es iſt daher eine gewiſſe Art ſkeptiſcher Methode nöthig, um Zweifel zu bilden, um die Wahrheit beſſer einzuſehen und zu erfinden. Welches ſind nun jene Zweifel? Das Erſte, was ganz gewiß iſt, iſt das: daß ich bin; ich fühle mich ſelbſt, ich weiß gewiß, daß ich bin; aber mit eben ſolcher Gewißheit weiß ich nicht, daß andere Weſen außer mir ſind. Ich ſehe zwar Erſcheinungen (Phänomena); ich bin aber nicht gewiß, daß dieſen Erſcheinungen daſſelbe zum Grunde lieget; denn in den Träumen habe ich auch Vorſtellungen und Erſcheinungen, und wären die Träume nur ordentlich, daß man da allemal anfinge zu träumen, wo man aufgehöret hat; ſo könnte man immer behaupten, man ſey in der andern Welt. Alſo kann ich auch hier nicht wiſſen, was der Erſcheinung zum Grunde liegt. — Der da behauptet, daß außer ihm kein Weſen exiſtire, iſt ein Egoiſt. Man kann keinen Egoiſten durch Demonſtration widerlegen, und zwar deßwegen, weil von denſelben Causatis ſich nicht auf die Urſache ſchließen läßt. Dieſe Erſcheinungen können ja viele andere Urſachen zum Grunde haben, die eben ſolche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Urſachen derſelben Wirkung alſo macht, daß man es den Egoiſten nicht apodiktiſch beweiſen kann.

Daß Erſcheinungen ſind, iſt gewiß; daß wir aber nicht wiſſen können, **was** den Erſcheinungen zum Grunde liegt, kommt daher, weil unſere Anſchauungen nicht intellectuelle, ſondern ſenſuelle ſind. **Wir wiſſen von den Dingen nichts weiter, als nur die Art, wie wir von ihnen afficirt werden; aber**

nicht, was in den Dingen iſt. — Derjenige, der ſich vorſtellt, daß die Körper keine Realitäten haben, ſondern nur Erſcheinungen ſind, daß es keine wahren Gegenſtände der Sinne gebe, bei welchen wirkliche Weſen zum Grunde liegen, der alſo bloß Geiſter, und keine dem Körper zum Grunde liegende Subſtanzen annimmt, der iſt ein Idealiſt.

Der Egoismus und der Idealismus kann in der Philoſophie zweifach genommen werden: problematiſch und dogmatiſch. Problematiſch iſt es nur ein ſkeptiſcher Verſuch zur Prüfung der Stärke der Gewißheit, und zwar des Egoismus vom Daſeyn anderer Weſen, und des Idealismus vom Daſeyn körperlicher Weſen außer uns. Es iſt ein ſkeptiſcher Verſuch der Zuverläſſigkeit meiner Sinne. Die Zuverläſſigkeit des innern Sinnes iſt gewiß. Ich bin, das fühle ich und ſchaue mich unmittelbar an. Dieſer Satz hat alſo eine Zuverläſſigkeit der Erfahrung. Daß aber etwas außer mir ſey, davon können die Sinne keine Zuverläſſigkeit geben; denn die Erſcheinungen können ja ein Spiel meiner Einbildungskraft ſeyn. — Ferner ſo können die Sinne auch keine Zuverläſſigkeit geben wider den Idealismus; denn die Körper könnten ja nur die Art der Erſcheinung ſeyn, wie wir von ihnen afficirt werden. Daß Körper ſind, wird daraus, weil ich ſehe, noch nicht bewieſen; denn ſolche Erſcheinung kann auch immer ohne die Dinge ſtatt finden; ſo wie z. E. die Farbe, die Wärme, der Regenbogen keine Eigenſchaften der Körper ſind, ſondern nur die Art, wie wir von den

Gegenſtänden afficirt werden. Die Sinne beweiſen nur die Art der Rührung von den Erſcheinungen in mir. Es iſt alſo der Egoismus und Idealismus ein ſkeptiſcher Verſuch, wo man nicht die Dinge läugnet, ſondern den Sinnen ihre Zuverläſſigkeit nimmt. Daß die Sinne keinen Beweis geben können (welches in der Philoſophie ſehr gut iſt), dienet, die Unterſuchungen zu unterſcheiden. Der Verſtand kann zwar zu der Zuverläſſigkeit der Sinne etwas hinzuthun; denn wenn Dinge verändert werden, ſo muß in ihnen ein Grund der Veränderung ſeyn. Alſo bleibt der Egoismus und Idealismus als problematiſch in der Philoſophie.

Der dogmatiſche Egoismus iſt aber ein verſteckter Spinozismus. Spinoza ſagt: Es iſt nur Ein Weſen, und alle übrigen ſind Modificationen des einen Weſens. Der dogmatiſche Idealismus iſt myſtiſch, und kann heißen der platoniſche Idealismus. Ich ſelbſt ſchaue mich an, die Körper aber nur ſo, wie ſie mich afficiren. Dieſe Art lehrt mich aber nicht die Eigenſchaft der Dinge, z. E. Wachs ans Feuer gehalten ſchmilzt, und Thon trocknet. Der Unterſchied liegt alſo hier in den Körpern, wie ſie afficirt werden. Die Körper ſind aber pure Erſcheinungen, denen etwas zu Grunde liegen muß. So viel habe ich richtig philoſophirt. Wenn ich aber in den Beſtimmungen weiter gehen will; ſo verfalle ich in den myſtiſchen Idealismus. Behaupte ich denkende Weſen, von denen ich intellectuelle Anſchauung habe; ſo iſt das

myſtiſch. Die Anſchauung iſt aber nur ſenſuell; denn nur die Sinne ſchauen an; allein der Verſtand ſchaut nicht an, ſondern reflectirt. Es muß der dogmatiſche Egoismus und Idealismus aus der Philoſophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat. Leibnitz war dem platoniſchen Idealismus zugethan. Er ſagt: Die Welt iſt ein Aggregat von Monaden, und ihre weſentliche Kraft iſt die vis repraesentativa. Ich kann mir in den Subſtanzen keine andere Kraft als weſentlich vorſtellen, als die denkende Kraft; alles übrige ſind nur Modificationen. Die Vorſtellung iſt alſo das Einzige, was ich als ein Accidens abſolut an den Subſtanzen erkennen kann. Demnach ſagt alſo Leibnitz: Alle Subſtanzen ſind Monaden oder einfache Theile, die vim repraesentativam haben, und unter allen Phänomenis erſcheinen. Allein eben iſt ſchon geſagt: Alle Erſcheinung iſt continuirlich, und kein Theil der Erſcheinung iſt einfach; alſo beſtehen Körper nicht aus einfachen Theilen oder Monaden. Die Composita substantialia beſtehen aber aus einfachen Theilen, wenn ſie durch den Verſtand gedacht werden. Ob aber alle substantialia vim repraesentativam haben, kann hier nicht ausgemacht werden. Es iſt alſo der Satz, der uns zum Mundo mystico und intelligibili führt, aus der Philoſophie verbannet worden.

Nun kommen wir auf tranſcendentale Begriffe der Körper, und das iſt die Undurchdringlichkeit und Ausdehnung. Undurchdringlichkeit bedeutet den Widerſtand des Ausgedehnten im Raume, ſofern es unmög-

lich iſt, den Raum des Gegenſtandes einzunehmen, als nur durch Vernichtung des Gegenſtandes, was alſo einen Raum erfüllen kann, und widerſteht, daß es unmöglich iſt, ſeine Gegenwart im Raume aufzuhalten.

Vom mathematiſchen Puncte iſt ſchon oben geredet worden. Die Materie beſteht aus einfachen Theilen, alſo nicht aus Puncten. *Puncta physica* ſind eine *contradictio*; es ſoll Erſcheinung bedeuten, die einfach und unmittelbar iſt. Alle Puncte ſind mathematiſch; ſie ſind nicht Theile, ſondern Beſtimmungen.

Der Ort jedes Dinges iſt ein Punct. Will ich den Ort eines Dinges wiſſen, z. E. des Mondes, ſo muß ich denſelben bis ins Centrum ſuchen, und da kann kein Sandkorn der Ort ſeyn; denn ſonſt könnte man fragen, von welcher Seite des Sandkorns iſt der Ort? ſondern der Ort iſt ein Punct. Alſo der Raum beſteht nicht aus Puncten, viel weniger die Materie aus einfachen Theilen.

Von der Geneſis der Körper.

Das Weſentliche im Begriffe der Welt macht die Verknüpfung der Subſtanzen aus. Die wechſelſeitige Wirkung macht die Form der Welt aus. *Reactio* iſt die Rückwirkung. Im Ganzen iſt Wechſelwirkung, und da iſt eine Subſtanz *agens*; und ſo muß bei jedem Ganzen eine Wechſelwirkung ſeyn. Nicht eine jede Rückwirkung iſt eine Gegenwirkung. Gegenwirkung iſt *resistentia*; aber nicht jede *reactio* iſt *resistens*. Ob-

gleich dieſes ein guter phyſiſcher Satz iſt, und es ſehr gut iſt, ſich in ſolche Betrachtungen einzulaſſen, ſo gehört er doch nicht in die tranſcendentale Kosmologie. — Die partes constitutivae des Univerſums als abſolute erſte Theile ſind einfache Theile oder Subſtanzen. — Wir können abſolute erſte Theile, ſowohl in der Materie, als auch in der materiellen Welt annehmen. Ein Ganzes der Materie hat keine partes constitutivas absolute primas. Die erſten einfachen Theile nennt man Elemente; die Materie hat alſo keine Elemente. Wir nennen zwar in der Materie in Anſehung der Theilung etwas vergleichungsweiſe ein Element; es iſt dieſes aber ſelbſt noch eine wirkliche Materie; nur kann ſie nicht weiter ausgedehnt werden; und das ſind phyſiſche Elemente, die ſelbſt Materie ſind; aber metaphyſiſche Elemente ſind einfach. Die Materie iſt nur dadurch möglich, daß ſie den Raum erfüllt; alſo jeder Theil derſelben muß einen Raum erfüllen, weil er zwiſchen zwei Grenzen iſt; und alſo beſteht die Materie nicht aus einfachen Theilen. Materie iſt auch keine Subſtanz, ſondern nur ein Phänomenon der Subſtanz. Das Bleibende in der Erſcheinung, was dem Mannichfaltigen im Körper zum Grunde liegt, nennen wir Subſtanz. Weil wir nun in den Körpern Subſtanzen finden, die wir nur per analogiam Subſtanzen nennen; ſo können wir nicht ſchließen, daß die Materie aus einfachen Theilen beſtehe, weil ſie nicht als Subſtanz, ſondern nur als Phänomenon betrachtet wird. Ich erkenne keine andere Subſtanz und habe auch keinen andern Begriff von der Subſtanz,

als durch die Anſchauung. Alſo können in der Materie keine metaphyſiſchen Elemente angenommen werden, ſondern phyſiſche, die vergleichungsweiſe Elemente heißen, weil ſie nicht mehr können getheilt werden. Die phyſiſchen Elemente können zweifach ſeyn: als Elemente der Species nach, und als Elemente der Einheit nach. So iſt der Theil des Biers ein Element der Species nach, indem er aus vielen Arten zuſammengeſetzt iſt; aber Waſſer läßt ſich nicht in verſchiedene Materie von verſchiedenen Species ſcheiden.

Scheiden nennt man, wenn Species von einander getrennt werden; theilen iſt aber, wenn man etwas, der Materie nach, in verſchiedene Theile trennt. — Atom iſt ein ſolcher Theil der Materie, der durch keine Kraft der Natur kann getheilt werden. Solche Atomen haben Viele angenommen; unter den Neuern war Carteſius dieſer Meinung zugethan. Er ſagte, wenn dieſe Urkörper, oder Beſtandtheile jeder Materie, noch immer könnten getheilt werden, ſo würde keine Species beharrlich bleiben; dann könnte aus Waſſer Aſche werden. Da nun aber jede Species aus beſondern Theilen beſtehe; ſo müſſen gewiſſe Ur-Theile ſeyn.

Die Erklärungsart der Körper beruht auf den Eigenſchaften des Raums, der Zeit und der Bewegung. Die allgemeinen Eigenſchaften der Körper ſind: Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Geſtalt. Dieſe allgemeinen Eigenſchaften der Körper ſind der Grund aller phyſiſchen Erklärung des Körpers. Wenn etwas aus dieſen allgemeinen Eigenſchaften der Körper, vermittelſt

einer mitgetheilten Bewegung erklärt wird; ſo iſt das die mechaniſche Erklärungsart. Wenn aber etwas durch die Kräfte der Natur, die wir nicht einſehen, die uns aber die Erfahrung lehrt, erklärt wird; ſo iſt dieſes eine phyſiſche oder dynamiſche Erklärungsart; z. E. die Citronenſäure löſet den Krebsſtein auf. Wenn ich dies durch mitgetheilte Atome erkläre, ſo iſt es mechaniſch. — Newton war der erſte, der die mechaniſche Erklärungsart aufhob, und durch phyſiſche Kräfte zu erklären ſuchte. Er gab der Materie eine Kraft der Anziehung, die ihr weſentlich und urſprünglich zum Grunde liegt, die aber gar nicht von der Geſtalt der Materie dependirt. — Die mechaniſche Erklärungsart muß aber doch immer erſt vorhergehen; man muß zuerſt mechaniſch probiren, und die Mittheilung der Bewegung ohne eine angenommene Kraft zu erklären ſuchen.

Man muß keine Grundkraft eher annehmen, bis es nicht anders möglich iſt. Die Annahme beſonderer Grundkräfte der Phänomena iſt Deſperation in der Philoſophie.

Das nennt man qualitatem occultam, wenn man eine urſprüngliche Kraft annimmt, ohne einen Begriff von derſelben zu haben; z. E. wenn man vor Alters fragte: Warum folgt das Waſſer in der Pumpe dem Eimer, den man in die Höhe zieht? ſo ſagte man: die Materie habe einen Abſcheu vor dem leeren Raum. Das nannten ſie: horror vacui. Sie legten alſo der Materie eine Begierde bei; und auf dieſe Art wird oft die Vernunft mit einem Worte abgeſpeiſet, welches

ſie an ſtatt des Grundes annehmen muß. Ehe ich das thue, ſo ſuche ich lieber mechaniſch zu erklären. Die es phyſiſch erklären, nehmen Grundkräfte an; die es metaphyſiſch erklären, nehmen eine allererſte Bewegung und Grundgeſtalt der Grundmaterie an, und das that Epicur. Er ſtellte ſich vor, daß dieſe Atomen in einer Bewegung ſind, die alle nach unten fallen, und in alle Ewigkeit immer nach unten fallen würden, wenn ſie nicht zuſammengeſtoßen wären. Damit aber dieſes geſchehe, ſo nahm er ſolche Atomen an, die den Anfang des Zuſammenſtoßens machten; wie dies aber zuginge, das wußte er nicht. Da dieſe nun ſich zuſammen zu ſtoßen angefangen, ſo fielen auch zugleich alle Atomen zuſammen, bis Geſtalten, Thiere, Menſchen und alles heraus kam. Dieſes iſt der Urſprung der Atomen. Die es mechaniſch erklärten, nahmen die Bewegung oder die Theile zum Grunde. Die beſte Erklärungsart aller Phänomena der Körper iſt die phyſiſch-mechaniſche. Dieſer iſt entgegengeſetzt die pneumatiſche, die man ohne Noth in der Körperwelt nicht gebrauchen muß.

Von der Natur der Körper.

Der erſte innere Grund, was zur Wirklichkeit des Dinges gehöret, iſt Natur; was aber zur Möglichkeit und zum Begriff des Dinges gehört, iſt Weſen. Ein Triangel hat keine Natur; denn es iſt keine Wirklichkeit, ſondern nur Geſtalt; alſo iſt in der ganzen Geometrie keine Natur. So würden zum göttlichen Weſen

oder Begriffe gehören, wodurch Gott ſich von allem unterſcheidet, z. E. die Nothwendigkeit ſeiner Natur, die Unveränderlichkeit, die Impoſſibilität. — Das Weſen des Körpers iſt das, was zu ſeinem Begriff gehöret; Natur aber, wodurch alle Phänomena können erklärt werden. Das Allgemeine der Natur der Körper, was das Princip aller Phänomena enthält, iſt ſehr wenig, nämlich die Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Geſtalt. Alſo kommt in die Natur des Körpers nicht mehr, als was aus dem Begriffe kann abgeleitet werden, indem ſolches hier nicht ſo gut, wie in der Phyſik, kann angebracht werden.

Von der Vollkommenheit der Welt.

Vom mundo optimo kann noch nicht hier geredet werden; denn wir haben noch keinen Begriff von Zwecken; aber von der metaphyſiſchen Vollkommenheit kann wohl gehandelt werden. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſtehet in der Realität. — Die Realität oder die Dingheit iſt, daß etwas als ein Ding vollkommen ſey. Ein reales Ding iſt etwas Poſitives, wo auch Negationen ſind. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſteht alſo im Grade der Realität. Die vollkommenſte Welt iſt alſo im metaphyſiſchen Verſtande diejenige, die den höchſten Grad der Realität hat, der einer Welt nur zukommen kann, der höchſte, der für eine Welt nur möglich iſt. Denken wir uns alle Realitäten, die der Welt nur zukommen können; ſo haben wir den

mundum perfectiſſimum oder realiſſimum; aber mundus realiſſimus iſt noch nicht ens realiſſimum. — Die Welt iſt ein Ganzes von Subſtanzen, die in wechſelſeitiger Verbindung ſind, und dadurch eine Einheit, ein Ganzes ausmachen; ein Ganzes von zufälligen Subſtanzen, indem ſie ſich wechſelſeitig determiniren, daß alſo eine die andere limitirt. Demnach iſt die allervollkommenſte Welt doch nur ein Ganzes von zufälligen Subſtanzen; — die vollkommenſte Welt iſt alſo nur ein Ganzes, was mehr Vollkommenheit hat, als jedes andere Ding haben kann.

Vom Commercio der Subſtanzen.

Das Urweſen der Welt ſteht mit den Dingen der Welt zwar in Verknüpfung, aber nicht in Vereinigung, als zu einem Ganzen gehörig, ſondern es ſteht nur in Verbindung der Ableitung; demnach gehöret das Weſen der Welt nicht zu der Welt als zu einem Ganzen, indem in einem Ganzen eine wechſelſeitige Determination, das Urweſen aber indeterminabel iſt. — In jedem Ganzen iſt aber eine Verknüpfung und ein Zuſammenhang. Die Subſtanzen der Welt ſtehen alſo in nexu mutuo paſſivo, und dies iſt das Commercium, wo der Zuſtand des einen von dem Zuſtande des andern abhängt, wo eines das andere beſtimmt, und wieder von ihm beſtimmt wird. Zwiſchen Gott und der Welt iſt aber nicht ein ſolches commercium; denn Gott empfängt nichts wieder von der Welt.

Wie iſt aber ein commercium in einem Ganzen überhaupt möglich? welche Frage mit der erſtern einerlei iſt; denn das iſt noch nicht eine Welt, wo ein Aggregat von Subſtanzen iſt, ſondern das commercium der Subſtanzen macht erſt eine Welt aus. Das bloße Daſeyn der Subſtanzen aber macht noch kein Commercium aus, ſondern zu dem Daſeyn der Subſtanzen muß auch ein anderer Grund hinzukommen, wodurch ein commercium entſtehet. — Posito: Alle Subſtanzen wären nothwendig, so würden ſie in keinem Commercio ſtehen; denn jede würde an und für ſich ſelbſt ſo exiſtiren, als wenn keine andere da wäre. Ihr Daſeyn wäre von dem Daſeyn anderer ganz unabhängig, und dann ſtänden ſie in keinem Commercio; demnach können abſolut-nothwendige Subſtanzen in keinem Commercio ſtehen. — Posito: Es wären zwei Götter, von denen jeder eine Welt ſchuf; ſo würde die Welt des einen mit der Welt des andern in keinem Commercio ſtehen können, ſondern jede müßte für ſich ſelbſt beſtehen. Es wäre keine Beziehung und kein Verhältniß möglich; aus dieſem Grunde können auch nicht zwei Götter ſeyn. Man könnte aber ſagen: Wir ſtellen uns alle Dinge im Raume vor; und dann müſſen die Dinge ſchon dadurch, daß ſie in einem Raume ſind, doch mit einander in Commercio ſtehen. Allein im Raume exiſtiren, iſt nicht blos exiſtiren; ſondern im Raum exiſtiren bedeutet ſchon: in Gemeinſchaft ſeyn; denn der Raum iſt ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von

dieſer Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund haben. —

Das Commercium kann ſeyn, entweder:

1) originarium, oder

2) derivativum. —

Originarium iſt es, wenn es ſich ſchon auf das Daſeyn der Subſtanzen gründet. Nun iſt ſchon gezeigt, daß blos aus dem Daſeyn kein Commercium entſtehen kann. Dieſen Zuſammenhang der Subſtanzen ohne allen Grund zu behaupten, blos weil ſie da ſind, iſt das, was die Wolffiſche Philoſophie im groben Verſtande influxum physicum nannte, den man beſſer coecum nennen könnte. — Der Raum würde uns freilich auslachen, wenn wir ihn ſo was fragen ſollten; er würde ſagen: das iſt ſchon ſo, das muß ſchon ſo ſeyn, aber an ſich iſt es nicht nothwendig. Demnach findet das Commercium originarium nicht ſtatt.

Commercium derivativum iſt, wenn außer dem Daſeyn der Subſtanzen noch ein dritter Grund nöthig iſt. Commercium derivativum kann zweifach ſeyn: per influxum physicum et hyperphysicum. Den influxum physicum müſſen wir aber hier vom influxu physico originario in sensu crassiori unterſcheiden. Dieſes iſt der influxus physicus derivativus, der ſich auf die Geſetze der Natur beziehet; er mag ſich übrigens gründen, worauf er wolle. Influxus hyperphysicus aber iſt nach den Geſetzen, die durch ein anderes Weſen geſetzt ſind. — Man könnte hier fragen: unter welchen Bedingungen würden die Subſtanzen originarie

einfließen? Da ein originariſcher Einfluß der Subſtanzen ohne Vermittelung einer dritten geſchieht, ſo kann keine Subſtanz in die andere originarie einfließen, als in die, von denen ſie ſelbſt eine Urſache iſt; z. E. der Einfluß Gottes in die Welt, der Einfluß des Schöpfers in die Geſchöpfe iſt alſo nur allein originarie möglich. Allein der Einfluß der Subſtanzen, von denen kein anderes Weſen die Urſache iſt, kann nicht unter einander originarie ſtatt finden. Demnach können Subſtanzen, wofern ſie nicht von einander abhängen, nicht unter einander originarie einfließen, ſondern vermittelſt einer dritten Subſtanz, von der ſie alle hergebracht ſind; denn alsdann gründen ſich ihre Principia alle auf ein Principium.

Wo nur ein Commercium iſt; da iſt nicht nur ein Einfluß, ſondern auch ein wechſelſeitiger Einfluß; alsdann kann nicht eine Subſtanz in die andere originarie einfließen, indem ſie nicht wechſelſeitig eine der Urheber von der andern ſeyn kann, welches ungereimt iſt. Da nun in jeder Welt ein Commercium iſt, ſo muß dieſes Commercium ein derivativum ſeyn. Das Commercium der Subſtanzen beruht alſo darauf, daß ſie alle da ſind durch eine; und deßwegen hat das Mannichfaltige der Subſtanzen eine Einheit, und dadurch machen ſie ein Ganzes.

Alle nothwendigen Weſen ſind isolirt (nicht im Raume, daß jede einen verſchiedenen Raum einnimmt; denn der Raum verknüpft ſchon), ſondern an ſich ſelbſt. Das Commercium iſt alſo nicht durch den Raum,

ſondern

ſondern nur dadurch möglich, daß ſie alle durch Einen ſind und von Einem abhängen; denn ſonſt würden die, die von einem andern abhängen, nicht mit einander in commercio ſtehen. Jede Welt ſetzt alſo ein Urweſen voraus; denn es iſt kein commercium möglich, als nur, in ſo fern ſie alſo da ſind durch Einen. Der Raum iſt als Phänomenon die unendliche Verknüpfung der Subſtanzen unter einander. Durch den Verſtand ſehen wir nur ihre Verknüpfung ein, ſo fern ſie alle in der Gottheit liegen. Dieſes iſt der einzige Grund, die Verknüpfung der Subſtanzen durch den Verſtand einzuſehen, ſofern wir die Subſtanzen anſchauen, als lägen ſie allgemein in der Gottheit. Stellen wir uns dieſe Verknüpfung ſinnlich vor; ſo geſchiehet es durch den Raum. Der Raum iſt alſo die oberſte Bedingung der Möglichkeit der Verknüpfung. Wenn wir nun die Verknüpfung der Subſtanzen, die dadurch beſtehet, daß Gott allen Dingen gegenwärtig iſt, ſinnlich vorſtellen; ſo können wir ſagen: Der Raum iſt das Phänomenon der göttlichen Gegenwart. — Um nun die Syſtemata commercium explicandi beſſer einzuſehen; ſo merke man: daß das Commercium derivativum, welches auf einem dritten Weſen beruht, entweder geſchieht per influxum physicum oder hyperphysicum. Influxus physicus geſchieht nach allgemeinen Geſetzen der Natur der Dinge. Der Influxus hyperphysicus geſchiehet nicht nach allgemeinen Geſetzen, ſondern nach allgemeinen Beſtimmungen des entis extramundani. Z. E. wenn alle Glieder im menſchlichen Körper nach

meinem Willen ſich nach allgemeinen Geſetzen bewegen, ſo iſt dies der influxus physicus. Wenn aber ein drittes Weſen alsdenn, wenn ich den Fuß bewegen will, denſelben bewegt; ſo iſt dies influxus hyperphysicus. Dieſer influxus iſt wieder zweifach: automaticus oder occasionalisticus. Harmonia automatica (denn alsdann iſt es nicht mehr commercium, ſondern harmonia) iſt, wenn auf jeden einzelnen Fall die oberſte Urſache eine Uebereinſtimmung hat einrichten müſſen; wo die Uebereinſtimmung alſo nicht auf allgemeinen Geſetzen beruhete, ſondern auf einer uranfänglichen Einrichtung, die Gott in die Maſchine der Welt geleget hat. Z. E. wenn eine Maſchine, welche die Flöte ſpielte, ſo eingerichtet wäre, daß ſie nur das Stück, welches ich ſpielte, accompagniren könnte; würde ich aber ein neues ſpielen, ſo müßte auch eine andere Einrichtung gemacht werden. Wenn ich aber ſage: der Grund iſt nicht am Anfange ſo eingerichtet, ſo daß Gott continuirlich beim Fortgange der Welt, bei jeder Gelegenheit die Wirkung verrichtete; ſo wäre dieſes influxus hyperphysicus occasionalisticus. Beide ſind hyperphyſiſch. — Harmoniam automaticam nennt man auch harmoniam praestabilitam, und harmoniam occasionalisticam. Das erſte Syſtem behauptete Leibnitz, das andere Carteſius. Beide Commercia, ſo fern ſie hyperphyſiſch ſind, geben keinen andern nexum, als einen idealen, und das Commercium wäre ein ideales Commercium. Die Welt iſt aber ein totum; daher muß das Commercium ein reales ſeyn. Demnach iſt das Systema explicationis

commercii ſubſtantialis kein anderes: als das per influxum. Nur per influxum können die Subſtanzen in nexu reali ſeyn. Dieſer Influxus iſt phyſicus, und zwar derivativus. Dieſes iſt der rechte Begriff, daß die Subſtanzen, indem ſie alle durch Einen ſind, eine Einheit der Subſtanz und der Mannichfaltigkeit der Veränderung ausmachen. Es iſt eine Beziehung nach nothwendigen allgemeinen Geſetzen. Bei dieſem influxus ſind alſo zwei Stücke zu bemerken: daß es weder ein nexus coecus ſey, noch hyperphyſicus; ferner daß die wirkliche Vorſtellung der Verknüpfung der Subſtanzen unter einander darin beſtehe: daß ſie alle beharren, indem ſie alle da ſind durch Einen. Der Begriff der Einheit der Welt gründet ſich alſo auf die Einheit des Urweſens. Wenn dieſe in der theologia naturali eingeſehn wird; ſo wird daraus die Einheit der Welt nothwendig folgen.

Vom Natürlichen und Uebernatürlichen.

Natur iſt der innerliche erſte Grund deſſen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehört. Weſen iſt aber das erſte Princip der Möglichkeit des Dinges. Alle Dinge, alle Subſtanzen haben Natur. Natur muß unterſchieden werden: in die beſondere Natur eines Dinges, und in die geſammte Natur. Die beſondere Natur iſt das erſte Princip, woraus das, was dem Dinge zukommt, entſpringt; z. E. die Natur des Körpers iſt das, was dem Körper als Körper zukommt. So viel Dinge es

giebt, ſo viel ſind auch Naturen. Was zu dem Accidentellen der Subſtanzen gehöret, wird zur Natur gerechnet. Das Weſen aber handelt vom logiſchen Prädicat, was zum Begriff des Dinges gehöret. Die verſchiedenen Naturen machen die geſammte Natur, die Einheit der Welt aus. Die geſammte Natur iſt die Natur der Welt, die man auch überhaupt Natur nennt. Allein die Summe der beſondern Naturen allein, und die Natur aller Theile macht noch nicht die geſammte Natur aus; ſondern dazu muß auch die Vereinigung kommen.

Dem Natürlichen wird entgegengeſetzt: das Widernatürliche, Uebernatürliche und Unnatürliche. — Natürlich iſt, was aus der beſondern Natur des Dinges und auch aus der geſammten Natur kann erklärt werden. — Widernatürlich iſt, was nicht aus der beſtimmten Natur eines Dinges fließt. — Unnatürlich iſt, was der beſondern Natur des Dinges widerſpricht. — Uebernatürlich iſt, was aus der geſammten Natur nicht kann erklärt werden, ſondern wo der Grund in dem ente extramundano geſucht werden muß. Die Urſache des Widernatürlichen wird in der geſammten Natur geſucht. Der Lauf der Natur iſt die Reihe der Veränderungen der Begebenheiten. Ordnung der Natur iſt eben dieſelbe Reihe der Veränderungen, ſo fern ſie aber unter einer allgemeinen Regel ſtehen. Der Lauf der Natur iſt von der Ordnung der Natur unterſchieden. Der Lauf der Natur kann empiriſch erkannt werden; die Ordnung aber durch den Verſtand, indem ich die Regel

wahrnehme. Der Lauf der Natur iſt jederzeit eine Ordnung der Natur; denn ſofern die Begebenheiten natürlich folgen, ſo haben ſie in der Natur der Dinge ein Princip, woraus ſie entſpringen. Jede Natur hat Geſetze. Die Geſetze ſind allgemeine Formeln, wodurch das Mannichfaltige aus dem allgemeinen Princip erkannt wird; denn Formel iſt die Regel der Ordnung. Wir können uns denken, daß der Lauf der Natur unterbrochen werden kann, wenn den mannichfaltigen Veränderungen, die aus der Natur der Welt entſpringen, etwas Uebernatürliches untergeſchoben wird. Das Uebernatürliche in der Reihe der Ordnung unterbricht den Lauf und die Ordnung der Natur. —

Begebenheiten tragen ſich in der Zeit zu. Die Zeit iſt aber in der Welt. Der Anfang der Natur iſt nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geſchehen können. Demnach iſt die Schöpfung keine Begebenheit, ſondern nur das, wodurch die eventus geſchehen. Es iſt alſo eine actio supernaturalis, gehört aber nicht zum Lauf der Welt; ſie gehört zum supernaturali, was den Lauf der Natur unterbricht.

Von den Wundern.

Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geſchieht, iſt ein Wunder. Das Wort Wunder ſoll bedeuten eine Begebenheit, die der erkannten Natur nicht gemäß

geſchiehet, obgleich es einer höhern Ordnung gemäß ſeyn könnte. Wir wundern uns nur darüber, wenn etwas geſchiehet, was nicht gewöhnlich iſt. Wenn übernatürliche Begebenheiten gewöhnlich wären, ſo würde ſich Keiner darüber wundern. Man wundert ſich alſo, wenn etwas der bekannten Ordnung der Natur zuwider iſt. Hier nehmen wir aber nicht Rückſicht auf die bekannte Ordnung der Natur, ſondern nehmen eine Begebenheit, die an und für ſich ſelbſt ein Wunder iſt. — Die Wunder werden den natürlichen Begebenheiten entgegengeſetzt. Bei den Wundern bemerken wir, daß ſie geſchehen können aus den Kräften der Natur, und das iſt die Materie des Wunders. Daß aber aus dieſen Kräften der Natur die Begebenheit nach der Ordnung der Dinge fließet, das iſt die Form des Wunders. Die Urſache des Wunders liegt alſo nicht blos in der Materie, ſondern auch in der Form. Die Wunder ſind demnach zweifach: Miracula materialia und formalia.

Materialia, in quibus causa evertus non est naturalis. Formalia, in quibus determinatio causae non fit secundum ordinem naturae. Ein materielles Wunder iſt eine Begebenheit, in welcher ſogar die Urſache außerhalb der Natur iſt. Ein formelles Wunder, wo zwar die Urſache in der Natur iſt, aber die Beſtimmung ihrer Wirkung nicht nach der Ordnung der Natur geſchiehet. Materialia ſind ſolche, wozu die Kraft in der Natur nicht angetroffen wird. Formalia ſind, wozu wohl die Kräfte in der Natur liegen, aber

die Beſtimmung der Kräfte zu der Begebenheit nicht nach dem Laufe der Natur geſchiehet. Quoad materiam kann alſo etwas in der Natur gegründet ſeyn; aber nicht quoad formam. Das Weſentliche des Wunders beruht alſo auf der Form, auf der Beſtimmung der Ordnung der Natur. Hierdurch wird viel theologiſcher Wahn zerſtört, wenn man ſich bemühet, die Wunder halb natürlich zu erklären, und die Kräfte in der Natur aufzuſuchen. Allein dadurch wird das Wunder nicht kleiner; denn wenn es ein Wunder ſeyn ſoll, ſo darf man nicht in Anſehung der Mittelurſachen verlegen ſeyn, und Gott ein Naturmittel an die Hände geben; denn die Beſtimmung dieſes Naturmittels iſt doch nicht in der Natur, und dann iſt es ein eben ſolches Wunder. Z. E. wenn man die Niederlage des Sanheribs durch den Engel (durch einen Engel wird jede göttliche Wirkung und Ausführung ſeiner Rathſchlüſſe verſtanden), durch den tödtlichen Wind Samiel erklärt; ſo hat es zwar mit dem Winde ſolche Bewandtniß, aber das iſt ein eben ſolches Wunder, daß der Wind gerade zu der Zeit auf das Heer des Sanheribs habe wirken müſſen. Den Durchgang der Kinder Iſrael durch das rothe Meer bemühet man ſich eben ſo zu erklären; indem man ſagt: der Wind habe einen Theil des rothen Meeres vom Waſſer ſo entblößt, daß die Kinder Iſrael hindurch gehen konnten. Hier liegt zwar die Urſache in der Natur; allein das geſchiehet doch nicht nach der Ordnung der Natur, daß ein Wind alsdann wehen müßte, wenn ein Volk von einem fremden König unter-

drückt und verfolgt würde; es gehöret alſo hierzu eine beſondere Direction. — Ein formales Wunder iſt ein eben ſolches Wunder, als ein materiales. Die miracula formalia theilet man noch ein in praestabilita und occasionalia. Miraculum praestabilitum iſt: wenn ſchon von Anfang an die Einrichtung der Natur ſo gemacht iſt, daß die Urſache in einzelnen Fällen nicht nach allgemeinen Geſetzen eine Wirkung hervorbringt. Z. E. wenn Gott ſchon von Anfang der Welt an ſolche Einrichtung gemacht hätte, daß der Wind auf den einzelnen Fall des Durchgangs der Kinder Iſrael durchs rothe Meer hätte wehen müſſen, oder wenn er ihn bei Gelegenheit des Durchganges geſchaffen hätte. Die Ausflüchte alſo, die Wunder für formalia und für praestabilita zu halten, dienen zu nichts als die Augen zu verkleiſtern. Der Gebrauch der Vernunft wird dadurch noch eher unterbrochen, als durch die miracula materialia. Der Gebrauch der Vernunft erfordert, daß wir uns denken müſſen, es ſey eine Natur, das iſt, ein Princip der Welt, wo nach allgemeinen Regeln die Beſtimmungen der Welt ausfließen. Der Gebrauch der Vernunft findet alſo ſtatt, ſofern die Natur und eine Ordnung der Natur da iſt. Die Ordnung iſt alſo die einzige Bedingung des Gebrauchs der Vernunft. Der Verſtand nimmt dieſes als eine nothwendige Hypotheſe an, daß alle Erſcheinungen nach Regeln geſchehen. Jedes Unterbrechen der Natur iſt alſo eine Störung des Verſtandes. — Wunder ſind aber nicht an ſich ſelbſt unmöglich; denn die Ordnung der Dinge nehmen wir als

eine nothwendige Hypotheſe an, wegen der Einrichtung des Verſtandes und der Vernunft. Allein Miracula können nicht anders angenommen werden, als nur im höchſten Nothfalle. Der höchſte Nothfall iſt aber der, wo wir den Gebrauch unſerer Vernunft ſelbſt aufheben müſſen. In dem Falle müſſen nur Wunder eingeräumt werden, wo wir befugt ſind, den Gebrauch der Vernunft in der Natur zu hemmen. — Die Bedingung, unter der es erlaubt iſt, Wunder anzunehmen, iſt dieſe: der Lauf der Natur ſtimmt nicht mit moraliſchen Geſetzen überein. Alſo iſt im Lauf der Natur Unvollkommenheit; ſie ſtimmt nicht mit den Bedingungen, die als Bewegungsgründe concurriren ſollten, zu den moraliſchen Geſetzen. Um dieſe Unvollkommenheit zu ergänzen, ſind Wunder möglich. Allein deßwegen brauchen wir nicht Wunder anzunehmen; wir können ja noch hoffen, daß einſt die Natur mit der Moralität übereinſtimmen werde. Allein die höchſte Moralität iſt eine Vereinigung mit dem höchſten Weſen. Wenn nun ein Fall von der Art iſt, der durch natürliche Ordnung nicht kann erkannt werden, ſich aber auf den Zweck der Moralität bezieht; in dieſem Falle iſt es erlaubt, Wunder anzunehmen. Wenn nun das Evangelium von Chriſto ſolche Zwecke hat, ſo iſt es erlaubt, Wunder anzunehmen. Miracula können ſeyn, entweder rigoroſa oder comparativa. — Miraculum rigoroſum eſt eventus ſupernaturalis, quatenus interrumpit ordinem naturae. — Miraculum comparativum iſt, wenn eine Begebenheit zwar in Anſehung

der geſammten Natur natürlich iſt, aber nach der bekannten Natur nicht kann erkannt werden. Dahin gehöret alles, was durch den Einfluß der Geiſter erklärt wird. Dieſes kann zwar nach der geſammten Natur möglich ſeyn; es gehet aber über die Schranken unſeres Verſtandes, indem wir die Natur der Geiſter eben ſo wenig, als die Natur Gottes kennen. Demnach iſt es, nach der Maxime der Vernunft, eben ſo viel, wenn wir annehmen: es geſchehe etwas durch Geiſter oder durch das höchſte Weſen ſelbſt, weil wir die Natur beider Weſen nicht kennen. Und wenn wir ſchon Wunder annehmen wollen, ſo iſt es beſſer, ſolche Wunder anzunehmen, die durch das höchſte Weſen und nicht durch Geiſter bewirkt werden.

Ueberhaupt ſind wir dazu nicht befugt; es iſt eine Verwegenheit, aus dem Geleiſe, das uns Gott vorgeſchrieben hat, unſern Verſtand zu gebrauchen, herauszugehn. Wir müſſen die Urſachen unterſuchen, und nicht alles auf die Direction Gottes ſchreiben. Wer hat uns das geheißen, Gott alles unmittelbar zuzuſchreiben? Es läuft zwar freilich alles zulezt darauf hinaus; wir ſollen aber in dem Zirkel, der uns gegeben iſt, bleiben. Es iſt eine Verwegenheit, die Geheimniſſe Gottes entdecken zu wollen. — Wunder müſſen ſelten ſeyn; dieſes ſuchen viele, beſonders Theologen, zu behaupten; allein das Wort ſelten iſt hier unbeſtimmt, denn man weiß doch nicht, ob etwa aller Jahre 10 Wunder ſelten oder ſchon viel ſind. Alſo läßt ſich dieſes objective durch den Verſtand nicht beweiſen; allein nach ſubjectiven Principien

mögen wir die Wunder als ſelten annehmen; denn der Verſtand läßt ſich nach Regeln gebrauchen. — Regeln und Sätze können durch die Erfahrung gefunden werden, wenn wir ſehen, daß gewiſſe Begebenheiten in gewiſſen Beziehungen auf einander allgemein zuſammenſtimmen; mithin jede Ausnahme der Begebenheit hebt die Regel auf. Wenn nun vielfältig und oft Ausnahmen der Regeln geſchehen; ſo heben ſie den Gebrauch der Regeln auf, folglich auch den Gebrauch der Vernunft. — Die Ausnahmen ſind Exceptiones der Regel. Exceptionen müſſen aber nicht mehrere ſeyn, als der Fälle der Beſtimmung; denn ſonſt wenn mehrere Exceptiones ſind, ſo heben ſie die Regel auf, und alsdann ſind ſie nicht mehr Exceptiones, ſondern dann müßten aus den Exceptionen andere Regeln gemacht werden; demnach müſſen Exceptionen nur ſelten ſeyn. Wunder ſind auch eben nur dadurch, daß eine Ordnung der Natur iſt; wäre keine Ordnung der Natur, ſo könnte auch keine unterbrochen werden. Die Wunder ſind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen. Damit alſo Ordnung ſey, müſſen Begebenheiten in gewiſſer Beziehung nach allgemeinen Geſetzen übereinſtimmen, und die Wunder nur als eine Ausnahme von der Ordnung und Regel angenommen werden. Die Ausnahmen ſind aber ſelten. Die Urſache, Wunder ſelten anzunehmen, liegt in dem Gebrauche des Verſtandes.

Es giebt zweierlei Köpfe in Anſehung der Wunder; einige, die zwar die Wunder nicht läugnen, aber ſie ſchwierig machen; andere aber, die ſehr geneigt ſind,

ſolche anzunehmen. Die Urſache liegt im Gebrauche der Vernunft. Wer gewohnt iſt, ſich ſeiner Vernunft zu bedienen, macht Schwierigkeit in Anſehung der Wunder; wer aber keinen Gebrauch der Vernunft macht, nimmt ſehr gerne Wunder an; denn alsdann braucht er nicht nachzudenken, und iſt eben ſo klug, als der andere. Man iſt geneigt, Wunder vergangener Zeiten eher zuzugeben, als jetziger Zeiten; ob man gleich gar nicht beweiſen kann, warum nicht jetzt eben ſo Wunder geſchehen könnten, als vorhin. Die Urſache hiervon iſt: Was ehedem von Wundern geſchehen iſt, das ſtört den jetzigen Gebrauch der Vernunft gar nicht. Allein wir müſſen von den Alten auch nicht glauben, daß ſie den Gebrauch ihres Verſtandes durch Wunder geſtöret haben; ſie müſſen denſelben auch eben ſo, als wir, gebraucht haben. Wir können alſo Keinem verdenken, wenn er von den Wundern eine Erklärung zu geben ſucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird.

3) Pſychologie.

Einleitende Begriffe.

In den vorigen Theilen der Metaphyſik iſt von der Natur überhaupt gehandelt, und die Gegenſtände ſind überhaupt erwogen worden. In dieſer Rückſicht bedeutet die Natur den Inbegriff aller innern Principien und alles deſſen, was zum Daſeyn des Dinges gehöret. Wenn man aber von der Natur generaliter redet; ſo iſt es nur der Form nach, und dann bedeutet die Natur keinen Gegenſtand, ſondern nur die Art, wie der Gegenſtand exiſtirt. — Die Natur iſt das im Daſeyn, was das Weſen im Begriffe iſt. In der Kosmologie iſt geredet worden von der Natur jedes Dinges überhaupt, von der Natur der Welt, oder der Natur im allgemeinen Verſtande, wo ſie den Inbegriff aller Naturen bedeutet; und dann iſt die Natur der Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne. Dieſe Erkenntniß von den Gegenſtänden der Sinne iſt Phyſiologie. Was nun kein Gegenſtand der Sinne iſt, das geht über die Natur, und

iſt hyperphyſiſch. Demnach iſt der Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne Natur, und die Erkenntniß von dieſer Natur iſt Phyſiologie. Dieſe Erkenntniß der Natur oder Phyſiologie kann zweifach ſeyn: empiriſch und rational. Dieſe Eintheilung der Phyſiologie geht aber nur auf die Form. — Die empiriſche Phyſiologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, ſo fern ſie aus Principien der Erfahrung geſchöpft iſt. Die rationale Phyſiologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände, ſo fern ſie nicht aus der Erfahrung, ſondern aus einem Vernunftbegriffe geſchöpft iſt. Der Gegenſtand iſt immer ein Gegenſtand der Sinne und Erfahrung; nur die Erkenntniß von ihm kann durch reine Vernunftbegriffe erlangt werden; denn dadurch unterſcheidet ſich die Phyſiologie von der Tranſcendentalphiloſophie, wo auch der Gegenſtand nicht aus der Erfahrung, ſondern aus einer Vernunft entlehnt iſt. Zur Physiologia rationalis wird alſo z. E. gehören, daß ein Körper bis ins Unendliche theilbar ſey; denn zum Begriffe des Körpers gehört ein Ganzes von Materie. Materie aber nimmt einen Raum ein, und der Raum iſt ins Unendliche theilbar; alſo auch jede Erſcheinung im Raume. Zur Materie gehört ferner eine gewiſſe Lebloſigkeit (vis inertiae), wodurch ſie ſich vom denkenden Weſen unterſcheidet. Demnach kann ſich eine Materie nicht anders, als von einer fremden Kraft getrieben, bewegen. Dieſes alles gehöret zur Physiologia rationalis, und überhaupt die ganze Bewegungslehre kann man aus dem Begriffe des Körpers einſehen. Daß aber die Körper

ſich einander anziehen; daß ſie ſchwer ſind; daß Körper flüſſig ſind — das kann alles nur aus der Erfahrung erkannt werden; folglich gehöret dieſes zur Physiologia empirica. Die Phyſiologie kann aber auch dem Objecte oder der Materie nach eingetheilt werden. Da die Phyſiologie eine Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne iſt, ſo wird man die Eintheilung leicht einſehen, wenn man merkt, daß man zweierlei Sinne habe, nämlich einen äußern und einen innern Sinn. Demnach giebts eine Phyſiologie von Gegenſtänden des äußern, und eine Phyſiologie von Gegenſtänden des innern Sinnes. Die Phyſiologie des äußern Sinnes iſt Phyſik, und die Phyſiologie des innern Sinnes iſt Pſychologie. Beide Theile, ſowohl Phyſik, als Pſychologie, können, nach der vorigen Eintheilung, der Form nach zweifach ſeyn: empiriſch und rational. Es giebt demnach eine empiriſche und rationale Phyſik und Pſychologie. Die allgemeine Beſtimmung der Handlung, oder der allgemeine Charakter des Gegenſtandes des innern Sinnes iſt Denken; und der allgemeine Charakter des Gegenſtandes des äußern Sinnes iſt Bewegen. In der Psychologia generalis wird alſo von den denkenden Weſen überhaupt gehandelt, welches die Pneumatologie iſt. In der Psychologia speciali aber von dem denkenden Subjecte, welches wir kennen, und das iſt unſere Seele. Auf eben die Art wird auch in der Physica generali von den Gegenſtänden des äußern Sinnes, oder den Körpern überhaupt, und in der Physica speciali von den Körpern, die wir kennen, ge-

handelt. Psychologia empirica iſt die Erkenntniß von den Gegenſtänden des innern Sinnes, ſo fern ſie aus der Erfahrung geſchöpft iſt. Physica empirica iſt die Erkenntniß von den Gegenſtänden des äußern Sinnes, ſo fern ſie aus der Erfahrung entlehnt iſt. Die rationale Pſychologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände des innern Sinnes, ſo fern ſie aus der reinen Vernunft entlehnt iſt. — Eben ſo wenig, als die empiriſche Phyſik zur Metaphyſik gehört; eben ſo wenig gehöret auch die empiriſche Pſychologie zur Metaphyſik. Denn die Erfahrungslehre des innern Sinnes iſt die Erkenntniß der Erſcheinungen des innern Sinnes, ſo wie die Körper Erſcheinungen des äußern Sinnes ſind. Es geſchieht alſo in der Psychologia empirica eben daſſelbe, was in der empiriſchen Phyſik geſchiehet; nur daß der Stoff in der Psychologia empirica durch den innern, und in der empiriſchen Phyſik durch den äußern Sinn gegeben iſt. Beide ſind alſo Erfahrungslehren.

Metaphyſik unterſcheidet ſich dadurch von der Phyſik und aller Erfahrungslehre, daß ſie eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft iſt, dagegen die Phyſik ihre Principia aus der Erfahrung entlehnt. Es iſt ſehr gut, die Grenzen der Wiſſenſchaften zu beſtimmen und den Grund der Eintheilungen einzuſehen, damit man ein Syſtem habe; denn ohne dieſes iſt man immer ein Lehrling, und man weiß nicht, wie die Wiſſenſchaft, z. E. die Pſychologie in die Metaphyſik gekommen, und ob es nicht

möglich

möglich wäre, daß mehrere Wiſſenſchaften herein gebracht werden könnten. Demnach ſiehet man ein, daß die Psychologia rationalis und die Physica rationalis wohl zur Metaphyſik gehören, weil ihre Principien aus reiner Vernunft entlehnt ſind. Die Psychologia empirica und die Physica empirica gehören aber gar nicht dahin.

Die Urſache, warum die Psychologia empirica in die Metaphyſik geſetzt worden iſt, iſt wohl dieſe: Man hat niemals recht gewußt, was Metaphyſik ſey, obgleich ſie ſo lange iſt tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu beſtimmen; daher ſetzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Definition beruhte, indem man ſie durch „die erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß" definirte. Nun iſt aber gar nichts determinirt dadurch; denn in allen Stücken iſt immer ein Erſtes. Die zweite Urſache war wohl dieſe: Die Erfahrungslehre der Erſcheinungen der Seele iſt zu keinem Syſteme gekommen, ſo daß ſie eine beſondere akademiſche Disciplin hätte ausmachen ſollen. Würde ſie ſo groß ſeyn, als die empiriſche Phyſik; ſo würde ſie ſich eben ſo von der Metaphyſik durch ihre Weitläuftigkeit abgeſondert haben. Weil ſie aber klein iſt, und man ſie nicht ganz weglaſſen wollte, ſo ſchob man ſie in der Metaphyſik an die rationale Pſychologie; und der Gebrauch läßt ſich wohl nicht ſo bald abſchaffen. Jetzt aber wird ſie ſchon ſehr groß, und beinahe wird ſie zu eben ſolcher Größe, als die empiriſche Phyſik gelangen. Sie verdient auch, eben ſo beſonders vorgetra-

gen zu werden, als die empiriſche Phyſik; denn die Erkenntniß des Menſchen giebt der Erkenntniß der Körper nichts nach; ja ſie iſt derſelben, dem Werthe nach, weit vorzuziehen. Wird ſie zu einer akademiſchen Wiſſenſchaft, ſo iſt ſie in der Lage, ihre völlige Größe zu erlangen; denn ein akademiſcher Lehrer hat mehr Uebung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wiſſenſchaften. Der erſtere ſieht die Lücken und das Undeutliche durch den öftern Vortrag derſelben eher ein, und hat bei jedem neuen Vortrage die neue Beſtimmung, ſolches zu verbeſſern. Es werden demnach mit der Zeit eben ſolche Reiſen angeſtellt werden, um Menſchen zu erkennen, als man angeſtellt hat, Pflanzen und Thiere kennen zu lernen. Die Pſychologie iſt alſo eine Phyſiologie des innern Sinnes oder der denkenden Weſen, ſo wie die Phyſik eine Phyſiologie des äußern Sinnes oder der körperlichen Weſen iſt. Die denkenden Weſen betrachte ich entweder blos aus Begriffen, und das iſt die Psychologia rationalis; oder durch Erfahrung, die theils innerlich in mir ſelbſt geſchiehet, oder äußerlich, die ich an andern Naturen wahrnehme, und nach der Analogie, die ſie mit mir haben, erkenne; und das iſt die Psychologia empirica, wo ich denkende Naturen durch Erfahrung betrachte. Das Subſtratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewußtſeyn des inneren Sinnes ausdrückt, iſt der Begriff von Ich, welcher blos ein Begriff der empiriſchen Pſychologie iſt. Der Satz: Ich bin, iſt von Carteſius als der erſte Erfahrungsſatz

angenommen worden, der evident iſt; denn die Vorſtellungen vom Körper könnte ich haben, wenn auch keine Körper da wären; aber mich ſchaue ich ſelbſt an, ich bin mir unmittelbar bewußt. Des Daſeyns aller Dinge außer mir bin ich mir aber nicht bewußt, ſondern nur der Vorſtellung. Es folgt aber nicht, daß auch Dingen allemal ſolche Vorſtellungen zum Grunde liegen müſſen, es ſind nur analoga der Erfahrung; ich ſchließe aus der Erfahrung auf das Daſeyn. Dieſes Ich kann im zweifachen Verſtande genommen werden: Ich als Menſch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein Menſch, bin ein Gegenſtand des inneren und äußeren Sinnes. Ich als Intelligenz bin ein Gegenſtand des innern Sinnes nur; ich ſage nicht: ich bin ein Körper, ſondern: das an mir iſt, iſt ein Körper. Dieſe Intelligenz, die mit dem Körper verbunden iſt, und den Menſchen ausmacht, heißt Seele; aber allein betrachtet ohne den Körper heißt ſie Intelligenz. Die Seele iſt alſo nicht blos denkende Subſtanz, ſondern in ſo fern ſie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach ſind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen.

Ich als Seele werde vom Körper determinirt, und ſtehe mit demſelben im Commercio. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort iſt eine Relation der äußern Anſchauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenſtand, der in Anſehung der Relation beſtimmt werden kann. Mein Ort in der Welt wird alſo durch den Ort meines Körpers in der

Welt beſtimmt; denn was erſcheinen und in äußerer Relation ſtehen ſoll, muß ein Körper ſeyn. Meinen Ort werde ich alſo nicht unmittelbar beſtimmen können, ſondern ich als Seele beſtimme meinen Ort in der Welt durch den Körper, aber meinen Ort im Körper kann ich nicht beſtimmen, denn ſonſt müßte ich mich in einer äußern Relation anſchauen können. Der Ort der Seele im Gehirn, den wir uns vorſtellen, iſt nur ein Bewußtſeyn der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meiſten wirkt. Es iſt ein Analogon des Orts, aber nicht ihre Stelle. Schon das bloße Bewußtſeyn giebt mir den Unterſchied von Seele und Körper; denn das äußere, was ich an mir ſehe, iſt offenbar von dem denkenden Principio in mir unterſchieden; und dieſes denkende Peincip iſt wieder von alle dem, was nur ein Gegenſtand der äußeren Sinne ſeyn kann, unterſchieden.

Es kann ein Menſch, dem ſein Leib aufgeriſſen worden iſt, ſeine Eingeweide und alle ſeine innern Theile ſehen; alſo iſt dieſes Innere blos ein körperliches Weſen, und von dem denkenden Weſen ganz unterſchieden. Es kann ein Menſch viele von ſeinen Gliedern verlieren, deßwegen bleibt er doch, und kann ſagen: Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Iſt er aber abgeſäget; ſo ſieht er ihn eben ſo an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. Er ſelbſt aber bleibt immer unverändert, und ſein denkendes Ich verliert nichts. Es ſieht alſo jeder

leicht ein, auch durch den gemeinſten Verſtand: daß er eine Seele habe, die vom Körper unterſchieden iſt.

Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich iſt, den man gar nicht mehr beſchreiben kann, ſo fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterſcheidet, iſt das Fundament von vielen anderen Begriffen. Denn dieſer Begriff von Ich drückt aus:

1) Die Subſtantialität. — Subſtanz iſt das erſte Subject aller inhärirenden Accidenzen. Es iſt dieſes Ich aber ein abſolutes Subject, dem alle Accidenzen und Prädicate zukommen können, und was gar kein Prädicat von einem andern Dinge ſeyn kann. Alſo drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige Substratum, was allen Accidenzen inhäriret, iſt das Substantiale. Dieſes iſt der einzige Fall, wo wir die Subſtanz unmittelbar anſchauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erſte Subject anſchauen; aber in mir ſchaue ich die Subſtanz unmittelbar an. Es drückt alſo das Ich nicht allein die Subſtanz, ſondern auch das Substantiale ſelbſt aus. Ja was noch mehr iſt, den Begriff, den wir überhaupt von allen Subſtanzen haben, haben wir von dieſem Ich entlehnt. Dieſes iſt der urſprüngliche Begriff der Subſtanzen. Es drückt dieſer Begriff vom Ich

2) Die Simplicität aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine abſolute Einheit ausmache, ein Singulare in sensu absoluto, und alſo die Simplicität; denn viele Subſtanzen können nicht zu-

ſammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht ſagen: Ich; es iſt alſo dieſes der ſtricteſte Singularis. — Endlich drückt auch dieſer Begriff vom Ich

3) Die Immaterialität aus. Die Urſache, daß die Menſchen ſich geiſtige Weſen gedacht, iſt die Zergliederung von ſich ſelbſt. Es iſt durch die Zergliederung deſſen geſchehen, was ſie dachten, wenn ſie ſich ſelbſt als Gegenſtände des inneren Sinnes vorſtellten; denn nach ihrem Bewußtſeyn mußte es ihnen einleuchtend ſeyn, daß dieſes kein Gegenſtand des äußeren Sinnes ſey. Was aber kein Gegenſtand des äußeren Sinnes iſt, das iſt immateriell. — Immateriell iſt aber etwas, wenn es im Raume gegenwärtig iſt, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne undurchdringlich zu ſeyn.

Ich als Intelligenz bin ein Weſen, das denkt, und das will. Das Denken und Wollen kann aber nicht angeſchaut werden; alſo bin ich auch kein Object der äußerlichen Anſchauung. Was aber kein Object der äußeren Anſchauung iſt, das iſt immateriell. Dieſes dient nur in ſofern, als dieſe Hauptkategorie das Bewußtſeyn eines Subjects beweiſet, das vom Körper unterſchieden iſt, alſo eine Seele beweiſ't; mithin können wir ſchon inſofern von einer Seele reden. Ich bin mir zweifacher Gegenſtände bewußt:

1) meines Subjects und meines Zuſtandes;

2) der Dinge außer mir. —

Meine Vorſtellung wird entweder auf Gegenſtände

gerichtet, oder auf mich ſelbſt. Im erſten Falle bin ich mir anderer Erkenntniſſe bewußt; im zweiten Falle meines Subjects. Z. E. ein Menſch, der da rechnet, iſt ſich der Zahlen bewußt; in der Zeit aber, da er rechnet, ſeines Subjects gar nicht. Dieſes iſt die Conscientia logica, die unterſchieden iſt von der conscientia psychologica, wo man ſich nur ſeines Subjects bewußt iſt. Das objective Bewußtſeyn, oder die Erkenntniß von Gegenſtänden mit Bewußtſeyn, iſt eine nothwendige Bedingung, von allen Gegenſtänden eine Erkenntniß zu haben. Das ſubjective Bewußtſeyn iſt aber ein gewaltſamer Zuſtand. Es iſt ein auf ſich ſelbſt gekehrtes Beobachten; es iſt nicht discurſiv, ſondern intuitiv. Der geſundeſte Zuſtand iſt das Bewußtſeyn äußerer Gegenſtände. Doch iſt der Zuſtand der Perception oder des Bewußtſeyns ſeiner ſelbſt auch nöthig, und zwar als eine Reviſion nöthig. Das Bewußtſeyn iſt ein Wiſſen deſſen, was mir zukommt. Es iſt eine Vorſtellung von meinen Vorſtellungen, es iſt eine Selbſtwahrnehmung, Perception. Was das objective Bewußtſeyn anlangt, ſo heißen diejenigen Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, klare Vorſtellungen, davon man ſich bewußt iſt; deutliche, deren Merkmale man ſich auch bewußt iſt; dunkle, deren man ſich gar nicht bewußt iſt. Eigentlich gehören dieſe Unterſchiede in die Logik. So viel als zur Pſychologie gehört, merke man hier an, daß es dunkle Vorſtellungen giebt. Leibnitz ſagte: der größte Schatz der Seele beſteht in dunklen Vorſtellungen, welche nur durch das Bewußtſeyn der Seele deut-

lich werden. Wenn wir uns aller unſerer dunkeln Vorſtellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältniß bewußt werden; ſo möchten wir über uns ſelbſt, und über den Schatz in unſerer Seele erſtaunen, welchen Reichthum ſie von Erkenntniſſen an ſich enthält. Wenn wir durch ein Teleſcop unſere Augen auf die entfernteſten Himmelskörper werfen; ſo thut das Teleſcop nichts weiter, als daß es nur in uns das Bewußtſeyn von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit bloßen Augen nicht können geſehen werden, welches aber ſchon dunkel in unſerer Seele lag. Würde ſich der Menſch alles deſſen bewußt ſeyn können, was er an den Körpern durch Mikroſcope wahrnimmt; ſo würde er eine große Kenntniß von den Körpern haben, die er auch anjetzt ſchon wirklich weiß, nur daß er ſich derſelben nicht bewußt iſt. Ferner, alles was in der Metaphyſik und Moral gelehrt wird, das weiß ſchon ein jeder Menſch; nur war er ſich deſſen nicht bewußt; und der uns ſolches erklärt und vorträgt, ſagt uns eigentlich nichts Neues, was wir noch nicht gewußt hätten, ſondern er macht nur, daß ich mir deſſen, was ſchon in mir war, bewußt werde. Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unſere Seele bringen, daß wir uns aller unſerer Vorſtellungen könnten bewußt ſeyn, ſo würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich ſehen, eben ſo, als wenn wir ſie vor Augen hätten. Wenn demnach im künftigen Leben unſere Seele ſich aller ihrer dunkeln Vorſtellungen bewußt ſeyn wird; ſo wird der Gelehrteſte nicht weiter

kommen, als der Ungelehrteſte; nur daß ſich der Gelehrte ſchon hier etwas mehreren bewußt iſt. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, ſo ſind ſie beide gleich klar und deutlich. Es liegt alſo im Felde der dunkeln Vorſtellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menſchlichen Erkenntniſſe ausmacht, den wir nicht erreichen können.

Von der allgemeinen Eintheilung der geiſtigen Vermögen.

Ich fühle mich entweder als leidend, oder als ſelbſtthätig. Was zu meinem Vermögen gehört, ſo fern ich leidend bin, gehört zu meinem untern Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehöret, ſo fern ich thätig bin, gehört zu meinem obern Vermögen.

Es gehören drei Dinge zu meinem Vermögen:

1) Vorſtellungen;

2) Begierden, und

3) das Gefühl der Luſt und Unluſt.

Das Vermögen der Vorſtellungen, oder das Erkenntnißvermögen, iſt entweder das untere Erkenntnißvermögen oder das obere Erkenntnißvermögen. Das untere Erkenntnißvermögen iſt eine Kraft, Vorſtellungen zu haben, ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden. Das obere Erkenntnißvermögen iſt eine Kraft, Vorſtellungen aus uns ſelbſt zu haben.

Das Begehrungsvermögen iſt entweder ein oberes oder ein unteres Begehrungsvermögen. Das

untere Begehrungsvermögen iſt eine Kraft, etwas zu begehren, ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden. Das obere Begehrungsvermögen iſt eine Kraft, etwas aus uns ſelbſt unabhängig von den Gegenſtänden zu begehren.

Eben ſo iſt auch das Vermögen der Luſt und Unluſt ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen der Luſt und Unluſt iſt eine Kraft, an den Gegenſtänden, die uns afficiren, ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Luſt und Unluſt iſt eine Kraft, unabhängig von den Gegenſtänden in uns ſelbſt eine Luſt und Unluſt zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellectualität aus. Die Senſitivität iſt eine Bedingung der Gegenſtände, etwas zu erkennen, ſo fern man von den Gegenſtänden afficirt wird; und etwas zu begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen zu haben, ſo fern man von den Gegenſtänden afficirt wird. — Die Intellectualität iſt aber ein Vermögen der Vorſtellung, der Begierden oder des Gefühls der Luſt und Unluſt, ſo fern man von den Gegenſtänden ganz unabhängig iſt. Sinnliche Erkenntniſſe ſind nicht dadurch ſinnlich, weil ſie verworren ſind; ſondern daß ſie im Gemüth ſtatt finden, ſo fern es von den Gegenſtänden afficirt wird. Die intellectuellen Erkenntniſſe ſind wiederum nicht dadurch intellectuell, weil ſie deutlich ſind, ſondern weil ſie aus uns ſelbſt entſpringen. Demnach können intellectuelle Vorſtellungen verworren, und ſinnliche

deutlich ſeyn. Darum, daß etwas intellectuell iſt, iſt es noch nicht deutlich, und darum, daß etwas ſinnlich iſt, iſt es noch nicht dunkel. Alſo giebts ſinnliche und intellectuelle Deutlichkeit. Die ſinnliche beſteht in der Anſchauung, die intellectuelle in den Begriffen. Die Sinnlichkeit iſt die paſſive Eigenſchaft unſers Erkenntnißvermögens, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden. Die Intellectualität iſt aber die Spontaneität unſeres Vermögens, ſo fern wir uns ſelbſt entweder erkennen, oder etwas begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen haben. — Die Urſache, warum Wolff und andere die verworrenen Erkenntniſſe für ſinnlich halten, iſt dieſe: weil die Erkenntniß, ehe ſie durch den Verſtand bearbeitet wird, keine Deutlichkeit hat, ſondern die Erkenntniß iſt noch logiſch verworren, d. h. wenn ſie durch Begriffe nicht kann eingeſehen werden. Aeſthetiſch verworren iſt aber dasjenige, was durch die Sinne nicht deutlich kann begriffen werden. Iſt nun die Erkenntniß verworren; ſo iſt die Urſache nicht, weil ſie ſinnlich iſt, ſondern weil ſie logiſch verworren iſt, und ſie der Verſtand noch nicht bearbeitet hat. Alle Erkenntniſſe, die aus den Sinnen kommen, ſind erſt logiſch verworren, wenn ſie noch nicht vom Verſtande bearbeitet ſind; allein deßwegen, weil ſie noch verworren ſind, ſind ſie nicht ſinnlich; ſondern wenn ſie von den Sinnen hergenommen ſind, ſo bleiben ſie ihrem Urſprunge nach ſinnlich, wenn ſie auch vom Verſtande bearbeitet und deutlich werden. Denn die Deutlichkeit und Dunkelheit ſind nur Formen, die ſowohl den ſinnlichen, als intellec-

tuellen Vorſtellungen zukommen. Sinnlich und intellectuell aber ſind ſie ihrem Urſprunge nach; ſie mögen deutlich oder verworren ſeyn.

Vom ſinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen.

Das ſinnliche Erkenntnißvermögen enthält diejenigen Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, ſo fern wir von ihnen afficirt werden.

Wir unterſcheiden aber das ſinnliche Erkenntnißvermögen: in das Vermögen der Sinne ſelbſt, und die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne. Es entſpringt die ſinnliche Erkenntniß entweder gänzlich durch den Eindruck des Gegenſtandes, und dann iſt dieſe ſinnliche Erkenntniß eine Vorſtellung der Sinne ſelbſt; oder es entſpringt die ſinnliche Erkenntniß aus dem Gemüthe, aber unter der Bedingung, unter welcher das Gemüth von den Gegenſtänden afficirt wird, und dann iſt die ſinnliche Erkenntniß eine nachgeahmte Vorſtellung der Sinne. Z. E. die Vorſtellung deſſen, was ich ſehe; ferner die Vorſtellung vom Sauren, Süßen ꝛc. ſind Vorſtellungen der Sinne ſelbſt. Aber vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich ehedem geſehen, ſo entſpringt die Vorſtellung jetzt aus dem Gemüth; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von dieſem Gegenſtande afficirt war. Solche ſinnliche Erkenntniſſe, die aus der Spontaneität des Gemüths entſpringen, heißen: Erkenntniſſe der bildenden Kraft; und die

Erkenntniſſe, die durch den Eindruck des Gegenſtandes entſpringen, heißen: Vorſtellungen der Sinne ſelbſt.

Man kann die Sinnlichkeit auch auf folgende Art eintheilen: Alle ſinnliche Erkenntniſſe ſind entweder gegebene oder gemachte. Zu den gegebenen können wir rechnen den Sinn überhaupt, oder die Vorſtellung der Sinne ſelbſt. Zu den gemachten rechnen wir:

1) facultatem fingendi;
2) facultatem componendi;
3) facultatem ſignandi.

Zur Facultas fingendi aber gehört:

a) facultas formandi,
b) facultas imaginandi,
c) facultas praevidendi.

Die Vorſtellungen der bildenden Kraft werden alſo eingetheilt:

1) in die bildende Kraft an ſich, welches das genus iſt;
2) in die Abbildungskraft, facultas formandi;
3) in die Nachbildungskraft, facultas imaginandi;
4) in die Vorbildungskraft, facultas praevidendi.

Dieſe Kräfte gehören alle zur bildenden Kraft des ſinnlichen Vermögens. Dieſe bildende Kraft, die zur Sinnlichkeit gehöret, iſt unterſchieden von der denkenden Kraft, die zum Verſtande gehöret.

Von den Vorſtellungen der Sinne ſelbſt.

Die Vorſtellungen der Sinne ſelbſt ſind möglich, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden. Wir können aber auf eine verſchiedene Weiſe von den Gegenſtänden afficirt werden; das heißt: die Vorſtellungen der Gegenſtände, die durch den Eindruck entſpringen, ſind von einander unterſchieden; z. E. das Schmecken iſt von dem Riechen unterſchieden. So fern die verſchiedenen Sinne keine Aehnlichkeit haben, nennen wir ſie ſpecifiſche Sinne; darum haben wir fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Die Urſache, daß wir eine gewiſſe Anzahl Sinne haben, iſt, weil wir eine gewiſſe Zahl der Organe des Körpers haben, wodurch wir den Eindruck von den Gegenſtänden empfangen, und alſo theilen wir die Sinne nach der Eintheilung der Organe des Körpers ein. Wir haben aber auch noch andere ſinnliche Empfindungen, zu denen wir keine beſondern Organe haben, und die wir alſo auch nicht unterſcheiden können; z. E. das Gefühl der Kälte und Wärme, des Schalles ꝛc. iſt über unſern ganzen Körper verbreitet. Weil wir alſo nicht mehr als fünf Organe haben; ſo nehmen wir auch nur fünf Sinne an.

Einige von dieſen Sinnen ſind objectiv, andere ſubjectiv. Die objectiven Sinne ſind mit den ſubjectiven zugleich verbunden; alſo ſind die objectiven Sinne nicht allein objectiv, ſondern auch ſubjectiv. Entweder iſt das Objective bei den Sinnen größer, als das Subjective; oder das Subjective iſt größer, als das Objective. Z. B.

bei dem Sehen iſt das Objective größer, als das Subjective; und bei dem ſtarken Schalle, der auf die Ohren bringt, iſt das Subjective größer. Wenn wir aber nicht auf die Stärke, ſondern auf die Qualität der Sinne ſehen; ſo merken wir, daß das Sehen, Hören und Fühlen mehr objective als ſubjective, das Riechen und Schmecken aber mehr ſubjective als objective Sinne ſind. Die ſubjectiven Sinne ſind Sinne des Gewiſſen; die objectiven Sinne hingegen ſind belehrende Sinne. Die belehrenden Sinne ſind entweder feine, wenn ſie vermittelſt einer feinen Materie in der Entfernung auf uns wirken; oder grobe, wenn ſie vermittelſt einer groben Materie auf uns wirken und uns afficiren. So iſt der Sinn des Geſichts der feinſte, weil die Materie des Lichts, vermittelſt welcher die Gegenſtände uns afficiren, die feinſte iſt. Das Gehör iſt etwas gröber; das Gefühl aber das gröbſte. Das Geſicht und das Gefühl ſind complett objective Vorſtellungen. Das Gefühl iſt aber das fundamentale der objectiven Vorſtellungen; denn durch das Gefühl kann ich Geſtalten wahrnehmen, indem ich ſie von allen Seiten berühren kann; es iſt alſo die Auslegungskunſt der Geſtalten. Durch das Sehen erkenne ich nur die Oberfläche des Gegenſtandes.

Wir müſſen nicht glauben, daß alle Erkenntniſſe der Sinne aus den Sinnen kommen; ſondern auch aus dem Verſtande, der über die Gegenſtände, die uns die Sinne darbieten, reflectirt, wodurch wir denn die ſinnlichen Erkenntniſſe erhalten. Auf ſolche Weiſe entſpringt bei uns das vitium subreptionis; indem,

weil wir uns von Jugend auf angewöhnt haben, uns alles durch die Sinne vorzuſtellen, wir die Reflexionen des Verſtandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntniſſe für unmittelbare Anſchauungen der Sinne halten.

Die alten Philoſophen, als Ariſtoteles, und nach ihm die Scholaſtiker, ſagten: daß alle unſere Begriffe aus den Sinnen herkämen, welches ſie durch den Satz ausdrückten: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Der Verſtand kann nichts erkennen, was nicht die Sinne vorher erfahren haben. Hierin hat Ariſtoteles wider den Plato geredet, der als ein myſtiſcher Philoſoph das Gegentheil behauptete, und nicht allein die Begriffe als angebohren, ſondern auch als ſolche, die von der vorigen Anſchauung Gottes übrig geblieben, betrachtete, woran uns nun der Körper hindere. — Epicur ging wieder zu weit, und ſagte: Alle unſere Begriffe ſind Erfahrungsbegriffe der Sinne. Um dieſes beſtimmt zu erkennen und einzuſehen, wie weit der Satz des Ariſtoteles kann zugelaſſen werden, ſo muß man den Satz etwas einſchränken, und ſagen: Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu. Die Materie und den Stoff müſſen uns die Sinne geben, und dieſe Materie wird durch den Verſtand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlangt, ſo iſt ſie intellectuell. Die erſte Erkenntnißquelle liegt alſo in der Materie, die die Sinne darreichen. Die zweite Erkenntnißquelle liegt in der Spontaneität des Verſtandes. Wenn der Menſch erſt

den Stoff hat; ſo kann er ſich immer neue Vorſtellungen machen. Z. E. wenn er ſchon einmal die Vorſtellung von Farbe hat; ſo kann er ſich neue Vorſtellungen bilden durch Verſetzung der Farben, die gar nicht in der Natur exiſtiren. Aber neue Sinne kann man ſich gar nicht vorſtellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne ſind alſo ein nothwendiges Princip der Erkenntniß.

Wir haben aber auch ein Princip der Erkenntniß durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen erhalten; das heißt: wir haben Erkenntniſſe von den Gegenſtänden, ſo fern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden, und das ſind intellectuelle Begriffe. Es giebt alſo ſenſuale und intellectuale Begriffe. Wir können daher ſagen: es iſt nichts in dem Verſtande, der Materie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebts Erkenntniſſe, die intellectual, die gar kein Gegenſtand der Sinne ſind. Z. E. in der Moral machen die ſinnlichen Erkenntniſſe die Baſis a poſteriori; aber der Verſtand hat auch Grundbegriffe. Allein dieſes muß man anführen; daß ſelbſt die Begriffe des Verſtandes, obgleich ſie nicht von den Sinnen abgezogen ſind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringen; z. E. den Begriff von Urſache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Urſachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Menſch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre. Demnach machen zwar die Sinne in ſo fern den Grund aller Erkenntniſſe aus, obgleich nicht alle

K

Erkenntniſſe aus ihnen ihren Urſprung haben. — Obgleich ſie kein principium essendi ſind, ſo ſind ſie doch conditio sine qua non.

Wo kommen ſie aber in den Verſtand hinein? Als unerſchaffen und ungebohren muß man ſie nicht annehmen; denn das macht aller Unterſuchung ein Ende, und iſt ſehr unphiloſophiſch. Wenn ſie angebohren ſind, ſo ſind ſie Offenbahrungen. — Cruſius hat von ſolchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war ſo glücklich, daß er ſich ſo was ganz denken konnte. Die Begriffe ſind aber durch den Verſtand, ſeiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung entſprungen; denn der Verſtand formirt bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, ſondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen ſind. — Locke hat ſich hierin ſehr geirret, indem er glaubte, alle ſeine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen; da er ſie doch aus der Reflexion abzog, die auf die Gegenſtände der Sinne angewandt wird. Alſo der Materie nach entſpringt alles aus den Sinnen; der Form nach aus dem Verſtande, die aber dem Verſtande nicht angebohren ſind, ſondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entſtehen. Dieſe Handlung der Reflexion üben wir aus, ſo bald wir Eindrücke der Sinnen haben. Durch Gewohnheit wird dieſe Reflexion uns geläufig, ſo daß wir nicht bemerken, daß wir reflectiren; und dann glauben wir, daß es in der ſinnlichen Anſchauung lieget.

Nun wollen wir ſehen, wiefern die Begriffe von

der Reflexion abhängen. Wir können nämlich Kenntniſſe von Gegenſtänden haben, davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben, eben ſo wie ein Sehender, die ihm der Verſtand darreicht; nur daß er die Empfindung nicht hat, und über die können wir auch nicht ſprechen; denn da hat jeder ſeine eigene Empfindung bei dem Worte Licht. Wir können alſo die Eindrücke von den Urtheilen abſondern. Die Erkenntniß der Sinne durch den Verſtand iſt etwas anderes, als die Erkenntniß durch Eindruck. Wenn wir nun die Reflexionen über die Empfindung für Eindrücke halten; ſo begehen wir einen Fehler des Unterſcheidens. Die Gegenſtände der Sinne veranlaſſen uns zum urtheilen. Dieſe Urtheile ſind Erfahrungen, ſo fern ſie wahr ſind; ſind ſie aber vorläufige Urtheile, ſo ſind ſie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es iſt ein vorläufiges Urtheil durch den Verſtand über den Gegenſtand der Sinne. Der Schein iſt nicht wahr und auch nicht falſch; denn er iſt die Veranlaſſung zu einem Urtheile aus der Erfahrung. Der Schein muß alſo von der Erſcheinung unterſchieden werden. Die Erſcheinung liegt in den Sinnen; der Schein iſt aber nur die Veranlaſſung, aus der Erſcheinung zu urtheilen. Die Wahrnehmung geht ſowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenſtände der Erfahrung; z. E. die Sonne geht auf, ſie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem Scheine der Gegenſtände entſpringt eine Illuſion, und auch ein Betrug der Sinne. Illuſion iſt noch kein Betrug

der Sinne; es iſt ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerſtreitet. Solche Illuſionen lieben wir ſehr; z. E. durch einen optiſchen Kaſten werden wir nicht betrogen; denn wir wiſſen es, daß es nicht ſo iſt; wir werden aber zu einem Urtheil bewogen, welches gleich durch den Verſtand widerlegt wird. Die Blendwerke ſind von dem Betruge der Sinne unterſchieden; beim Blendwerke entdecke ich den Betrug. Weil uns die Gegenſtände der Sinne zum Urtheilen veranlaſſen; ſo werden die Irrthümer fälſchlich den Sinnen zugeſchrieben, da ſie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen ſind. Demnach werden wir den Satz merken: Sensus non fallunt. Dieſes geſchiehet nicht deßwegen, weil ſie richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum urtheilen, obgleich ſie nicht betrügen. Der Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urtheile zu examiniren, und durch deren Auflöſung den Trug zu entdecken. Dieſer Satz giebt uns alſo Anlaß, hinter den Grund der Irrthümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entſpringen nicht durch die Sinne, ſondern durch den Verſtand.

Durch den Sinn entſpringen nur einzelne Urtheile; wir bekommen alſo durch dieſelben nicht den Begriff von der Urſache und Wirkung, auch nicht den Begriff vom Mangel; denn die Negation kann die Sinne nicht afficiren, und ich kann nicht ſagen: Ich habe geſehen, daß Keiner im Zimmer iſt; denn das Nichts kann ich nicht ſehen.

Nachdem wir, bei der Sinnlichkeit, die Vorſtellungen der Sinne ſelbſt betrachtet haben, welches auch das Empfindungsvermögen kann genannt werden; auch der Sinn, in wiefern wir Vorſtellungen und Erkenntniſſe erlangen, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden (die Erkenntniſſe ſind nur möglich, ſo fern die Gegenſtände einen Einfluß auf unſere Sinne machen); ſo wollen wir jetzt die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne betrachten, welches auch recht ſchicklich die bildende Kraft genannt wird; welches ein Vermögen iſt, Erkenntniſſe aus uns ſelbſt zu machen, die aber demnach die Form an ſich haben, nach der die Gegenſtände unſere Sinne afficiren würden. Es gehört alſo dieſes Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit; es bringt Vorſtellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorſtellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorſtellungen der zukünftigen Zeit. Demnach beſteht das Bildungsvermögen:

1) aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorſtellungen der gegenwärtigen Zeit ſind; facultas formandi;

2) aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorſtellungen der vergangenen Zeit ſind; facultas imaginandi;

3) aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorſtellungen der zukünftigen Zeit ſind; facultas praevidendi.

Mein Gemüth iſt jederzeit beſchäftiget, das Bild des Mannichfaltigen, indem es durchgeht, ſich zu formi-

ren. Z. E. wenn ich eine Stadt ſehe, ſo formirt ſich das Gemüth von dem Gegenſtande, den es vor ſich hat, ein Bild, indem es das Mannichfaltige durchläuft. Wenn daher ein Menſch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft iſt; ſo kann er ſich kein Bild davon machen, indem ſein Gemüth das Mannichfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen ſoll, um ſich den Gegenſtand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Menſch in die Peterskirche in Rom kömmt, daß er ganz beſtürzt wird wegen der Mannichfaltigkeit der Pracht. Die Urſache iſt: Seine Seele kann das Mannichfaltige nicht durchgehen, um es ſich abzubilden. Dieſes abbildende Vermögen iſt das bildende Vermögen der Anſchauung. Das Gemüth muß viele Beobachtungen anſtellen, um ſich einen Gegenſtand abzubilden, indem es ſich den Gegenſtand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. ſo ſieht eine Stadt von der Morgenſeite anders aus, als von der Abendſeite. Es ſind alſo viele Erſcheinungen von einer Sache nach den verſchiedenen Seiten und Geſichtspunkten. Aus allen dieſen Erſcheinungen muß das Gemüth, indem es ſie alle zuſammen nimmt, ſich eine Abbildung machen.

Das zweite Vermögen iſt das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüth die Vorſtellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht, und ſie mit den Vorſtellungen der gegenwärtigen verknüpft. Ich reproducire die Vorſtellungen der vergangenen Zeit durch die Aſſociation, nach welcher eine Vorſtel-

lung die andere herbeizieht, weil ſie mit ihr in Beglei⸗tung war. Dieſes iſt das Vermögen der Imagination. Es wird ſonſt falſch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art iſt; denn das iſt ganz was anders, wenn ich mir einen Pallaſt, den ich ehedem geſehen habe, einbilde, und wenn ich mir neue Bilder mache. Das letzte iſt das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geſchehen wird.

Das dritte Vermögen iſt das Vermögen der Vorbildung. Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und alſo kein Bild macht, ſondern nur das ge⸗genwärtige; ſo kann man ſich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und ſich etwas vorher ein⸗bilden. Z. E. Man ſtellt ſich die Geſtalt vor, in wel⸗cher man ſeyn wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie iſt aber eine Vorbildung des Künftigen möglich? Die gegenwärtige Erſcheinung hat Vorſtellungen der ver⸗gangenen und der folgenden Zeit. In meinen Vorſtel⸗lungen iſt aber eine Reihe der folgenden Vorſtellungen, wo ſich die Vorſtellungen des Vergangenen zum Gegen⸗wärtigen ſo verhalten, wie ſich die Vorſtellungen des Ge⸗genwärtigen zum Künftigen verhalten. Eben ſo, wie ich aus dem Gegenwärtigen ins Vergangene gehen kann, ſo kann ich auch aus dem Gegenwärtigen ins Künftige ge⸗hen. Gleichwie der gegenwärtige Zuſtand auf den ver⸗gangenen folgt, eben ſo folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieſes geſchiehet nach Geſetzen der Imagina⸗tion.

Dieſer Unterſchied der bildenden Kraft betrifft die

Zeit. Es giebt aber noch einen andern Unterſchied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Dieſe Vermögen ſind das Vermögen der Einbildung, und das Vermögen der Gegenbildung. Das Vermögen der Einbildung iſt das Vermögen, Bilder aus ſich ſelbſt, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenſtände hervor zu bringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt ſind. Z. E. ein Baumeiſter fingirt ſich, ein Haus zu bauen, was er noch nicht geſehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der Phantaſie, und darf nicht mit der Imagination verwechſelt werden. Die Einbildungskraft iſt eine ſinnliche Dichtungskraft, obgleich wir auch noch eine Verſtandes-Dichtungskraft haben.

Das Vermögen der Gegenbildung iſt das Vermögen der Charakteriſtik. Charakteriſtik iſt das Gegenbild des andern. Gegenbild iſt ein Mittel, das Bild des andern Dinges hervor zu bringen. So ſind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorſtellungen der Sache ſich zu concipiren. Weil es alſo Bilder vorſtellt, ſo gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenſtände, ſondern aus uns ſelbſt kommen; aber der Form nach gehöret es doch zur Sinnlichkeit.

Zuletzt könnte man noch ein Vermögen der Ausbildung hinzufügen. Wir haben nicht allein ein Vermögen, ſondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Geſchichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu ſeyn ſcheinen;

ſo ſind wir unabläſſig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert ſich, daß die Sache nicht ganz iſt. Dieſes ſetzet ein Vermögen voraus, ſich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenſtände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen.

Alle dieſe Actus der bildenden Kraft können willkührlich und auch unwillkührlich geſchehen. Sofern ſie unwillkührlich geſchehen, gehören ſie gänzlich zur Sinnlichkeit: ſo fern ſie aber willkührlich geſchehen, gehören ſie zum obern Erkenntnißvermögen. Das Gedächtniß iſt alſo ein Vermögen der willkührlichen Imagination oder Nachbildung; alſo iſt zwiſchen dem Gedächtniß und dem Vermögen der Nachbildung kein weſentlicher Unterſchied. So iſt es auch mit andern bildenden Vermögen. Hypochondriſche Perſonen haben unwillkührliche Einbildungen. Das willkührliche Einbildungsvermögen iſt das Dichtkunſtvermögen.

Von dem Vermögen der Gegenbildung oder Facultate characteristica müſſen wir noch etwas ausführlicher anmerken: Vorſtellung, die als Mittel der Reproduction durch Aſſociation dient, iſt ein Symbolum. Die mehrſten ſymboliſchen Vorſtellungen kommen bei der Erkenntniß von Gott vor. Dieſe ſind insgeſammt per analogiam, d. i. durch eine Uebereinſtimmung des Verhältniſſes; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorſtellung der göttlichen Vollkommenheit, indem ſie, in dem großen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles ertheilt (Licht und Wärme), ohne zu empfangen. So kann zum Symbol einer Republik der

menſchliche Körper dienen, in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. Eine Erkenntniß des Verſtandes, welche indirecte intellectual iſt und durch den Verſtand erkannt wird, aber durch ein Analogon der ſinnlichen Erkenntniß hervorgebracht wird, iſt eine ſymboliſche Erkenntniß, die der logiſchen Erkenntniß, ſo wie die intuitive der diſcurſiven entgegengeſetzt wird. Die Verſtandeserkenntniß iſt logiſch, wenn ſie indirecte intellectual iſt, und durch ein Analogon der ſinnlichen Erkenntniß hervorgebracht, aber durch den Verſtand erkannt wird. Das Symbolum iſt nur ein Mittel, die Intellection zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verſtandeserkenntniß; mit der Zeit muß es aber wegfallen. Die Erkenntniſſe aller orientaliſchen Nationen ſind ſymboliſch. Wo uns alſo die Anſchauung nicht unmittelbar erlaubt iſt; da müſſen wir uns per analogiam mit der ſymboliſchen Erkenntniß behelfen. Wir können auch ſagen: Die Erkenntniß iſt ſymboliſch, wo der Gegenſtand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der diſcurſiven Erkenntniß ſind die Zeichen nicht Symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenſtand erkenne, ſondern das Zeichen mir nur die Vorſtellung von dem Gegenſtande hervorbringt. Z. E. das Wort Tiſch iſt kein Symbol, ſondern nur ein Mittel, die Vorſtellung des Verſtandes durch Aſſociation hervorzubringen.

Vom obern Erkenntnißvermögen.

Nachdem wir von dem untern Erkenntnißvermögen oder von den Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, ſo fern wir von ihnen afficirt werden (alſo uns leidend verhalten), gehandelt haben; ſo kommen wir jetzt zu dem obern Erkenntnißvermögen, oder zu den Vorſtellungen, die wir durch willkührliche Ausübung haben, wo wir Urheber der Vorſtellungen ſind.

Allgemeine Betrachtung hierüber:

Der Verſtand iſt nicht allein ein Vermögen der Regeln, ſondern ſein Princip iſt auch, daß alle unſere Erkenntniſſe und Gegenſtände unter einer Regel ſtehen müſſen. Alle Erſcheinungen ſtehen unter einer Regel; denn alle Gegenſtände, ſo fern ſie erſcheinen, ſo erſcheinen ſie im Verhältniſſe zu Zeit und Raum. So fern ſie aber gedacht werden, müſſen ſie unter einer Regel ſtehen; denn ſonſt könnten ſie nicht gedacht werden. Was alſo eine Regel unmöglich macht, das iſt verſtandeswidrig.

Die Maxime des Verſtandes iſt: Alles, was geſchieht, geſchieht nach Regeln, und alle Erkenntniſſe ſind unter einer Regel. Je mehr Erkenntniſſe aus einem principio a priori können abgeleitet werden; deſto mehr Einheit hat die Regel. Wie kommen aber die reinen Verſtandesbegriffe in den Kopf? Von Gegenſtänden der Anſchauung haben wir Kenntniſſe, vermöge der bildenden Kraft, welche zwiſchen dem Verſtande und der

Sinnlichkeit iſt. Iſt dieſe bildende Kraft in abstracto, ſo iſt es der Verſtand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, ſind reine Verſtandesbegriffe und Kategorien des Verſtandes. Z. E. der reine Verſtandesbegriff von Subſtanz und Accidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beſtändiges zum Grunde gelegt werden, ſtatt daß ſich das Mannichfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, ſo könnte ſie auch nichts wechſeln. Das Beſtändige iſt nun der reine Begriff der Subſtanz, und das Mannichfaltige des Accidens. Alle oberſten Grundſätze des Verſtandes a priori ſind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erſcheinungen ausdrücken, mit denen wir beſtimmen können, wie die Erſcheinungen unter einander zu verknüpfen ſind; denn das, was die Erkenntniß möglich macht, was die Bedingung derſelben iſt, daſſelbe iſt auch die Bedingung der Dinge. Wir haben Grundſätze a priori, die ſich auf die Bedingung der Anſchauung gründen; z. E. alle Sätze der Geometrie. Eben ſo haben wir auch Grundſätze des Denkens a priori feſtgeſetzt. Was die nothwendige Bedingung des Denkens iſt, kommt dem Objectiven zu, und was eine nothwendige Bedingung der Anſchauung iſt, kommt auch den Dingen zu. Die Gegenſtände müſſen conform ſeyn den Bedingungen, unter denen ſie erkannt werden können; das iſt die Natur des menſchlichen Verſtandes. Der Verſtand a priori iſt alſo das Vermögen, über Gegenſtände zu reflecti-

ren. Ueber die Grenzen der Gegenſtände der Sinne geht der Verſtand nicht, aber doch bis an die Grenze; das iſt Gott und die künftige Welt. Das obere Erkenntnißvermögen heißt es darum, weil in ihm die Spontaneität betrachtet wird, da in dem untern Erkenntnißvermögen die Paſſivität war. Das obere Erkenntnißvermögen wird auch der Verſtand, im allgemeinen Verſtande, genannt. In dieſer Bedeutung iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urtheile, aber auch das Vermögen der Regel. Alle dieſe drei Definitionen ſind einerlei; denn ein Begriff iſt eine Kenntniß, die zu einem Prädicat dienen kann in einem möglichen Urtheile. Ein Begriff iſt aber eine Vorſtellung der Vergleichung mit dem allgemeinen Merkmale, und ein Begriff iſt ein allgemeines Merkmal. Ein Urtheil iſt aber auch immer eine Regel; denn eine Regel giebt das Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen. Z. E. Cicero iſt gelehrt; da dienet das Prädicat gelehrt zur Beurtheilung der Handlungen des Cicero; alſo dienet es zur Regel. Demnach laufen die drei Definitionen auf eins hinaus. Wir können auch ſagen, der Verſtand iſt das Vermögen allgemeiner Erkenntniſſe. Allgemeine Erkenntniſſe als Vorſtellungen ſind Begriffe, und allgemeine Erkenntniſſe als Vergleichung der Vorſtellungen ſind Urtheile; jedes allgemeine Urtheil iſt alſo eine Regel. — Die Sinnlichkeit iſt ein Vermögen der Anſchauung. Parallel in der Sinnlichkeit iſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe. Die Sinnlichkeit hat urſprüngliche Formen; der Verſtand

iſt aber ein Vermögen der Regel; dadurch unterſcheidet er ſich von der Sinnlichkeit, die nur in Formen beſteht. Die Sinne ſind ein Vermögen der Perception, der Verſtand aber der Reflexion. Wenn man ſagt: der Verſtand iſt ein Vermögen deutlicher Erkenntniſſe; ſo iſt dieſes falſch definirt; denn die Sinnlichkeit beruht doch zuletzt auf dem Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn iſt aber zu allen Erkenntniſſen und Vorſtellungen nöthig; demnach können ſinnliche Erkenntniſſe auch deutlich ſeyn. Weil aber das Bewußtſeyn eine conditio sine qua non der Erkenntniſſe iſt; ſo wird es zum obern Erkenntnißvermögen gerechnet. Die Deutlichkeit iſt aber nicht eine nothwendige Bedingung der Verſtandes-Erkenntniſſe, indem es auch eine Deutlichkeit der Anſchauung geben kann. Die Deutlichkeit der Begriffe iſt aber die Verſtandes-Deutlichkeit. — Allein wenn wir den Verſtand negativ definiren, im Gegenſatze mit der Sinnlichkeit; ſo iſt der Verſtand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie ſie uns erſcheinen, zu erkennen. Der Verſtand iſt aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind. Es ſcheint zwar, daß, wenn ich den Verſtand durch ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, definire, ſolches nicht negativ ſey; allein wenn ich ihn im Gegenſatze mit der Sinnlichkeit betrachte; ſo weiß ich doch nicht (wenn nämlich die Sinnlichkeit Dinge erkennt, ſo wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, ſo wie ſie ſind), wie ſie der Verſtand erkennt; ich weiß nur ſo viel, daß er ſie nicht ſo erkennt, wie ſie erſcheinen. Dieſe Definition hat ihren Nutzen, indem

ſie allgemein iſt, und nicht nur auf den menſchlichen Verſtand, ſondern auf den Verſtand überhaupt gerichtet iſt. — Wie kann ich aber Dinge erkennen, ſo wie ſie ſind? Entweder durch Anſchauung oder Begriffe. Der menſchliche Verſtand iſt nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, durch Begriffe und Reflexion, alſo blos diſcurſiv. Alle unſere Erkenntniſſe ſind nur logiſch und diſcurſiv, aber nicht oſtenſiv und intuitiv. Wir können uns aber einen Verſtand denken, der die Dinge erkennt, ſo wie ſie ſind, aber durch Anſchauung. Ein ſolcher Verſtand iſt intuitiv. Es kann einen ſolchen Verſtand geben; nur der menſchliche iſt es nicht. Dieſe Definition hat Anlaß gegeben zur myſtiſchen Vorſtellung des Verſtandes. Denken wir uns nämlich den menſchlichen Verſtand als ein Vermögen, Dinge durch Anſchauung zu erkennen, ſo wie ſie ſind; ſo iſt dies ein myſtiſcher Verſtand; z. E. wenn wir glauben, daß in der Seele ein Vermögen intellectueller Anſchauungen liege; ſo iſt ſolches ein myſtiſcher Verſtand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, aber nicht durch Anſchauung, ſondern durch Begriffe. Wenn dieſe Begriffe reine Verſtandesbegriffe ſind; ſo ſind ſie transſcendental. Sind ſie aber auf Erſcheinungen angewandt; ſo ſind es empiriſche Begriffe, und der Gebrauch des Verſtandes iſt ein empiriſcher Gebrauch.

So wie wir bis jetzt den Verſtand erwogen haben; ſo iſt er der Sinnlichkeit entgegengeſetzt, und heißt das obere Erkenntnißvermögen. Dieſer Verſtand allgemein

genommen, und das obere Erkenntnißvermögen iſt dreifach: Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Hier iſt der Verſtand stricte genommen, wo er eine species iſt von der allgemeinen Bedeutung des Verſtandes, und das obere Erkenntnißvermögen bedeutet. Dieſes obere Erkenntnißvermögen beſtehet alſo:

1) aus einem allgemeinen Urtheile;

2) aus der Subſumtion unter dieſes Urtheil, und

3) aus dem Schluſſe. —

Das Princip des allgemeinen Urtheils oder der Regel, iſt der Verſtand stricte genommen. Das Princip der Subſumtion unter dieſe Regel iſt die Urtheilskraft, und das Principium a priori der Regel iſt die Vernunft. — Was unter kein empiriſches Urtheil ſubſumirt werden kann, iſt ein Urtheil a priori. Das Vermögen der Urtheile, die unter kein empiriſches Urtheil ſubſumirt werden können, iſt die Vernunft. Man kann auch ſagen: die Vernunft iſt das Vermögen der Regel a priori, oder der Begriffe a priori.

In allen Stücken, auch in empiriſchen Erkenntniſſen, brauche ich meinen Verſtand, und das iſt der empiriſche Verſtandesgebrauch. Wir können aber auch einen Gebrauch des Verſtandes a priori haben, und dieſes iſt die Vernunft. Z. E. Alles Zufällige hat eine Urſache; hier iſt der Gebrauch des Verſtandes a priori; denn das lehrt mich keine Erfahrung. Verſtand und Vernunft ſind alſo nur in Anſehung des empiriſchen und reinen Gebrauchs unterſchieden. Allein wir haben auch ein Zwiſchenvermögen zwiſchen beiden, nämlich unter ein allge-

meines Urtheil und unter eine allgemeine Regel zu ſubſumiren; und das iſt die Urtheilskraft. Zuerſt frage ich: Iſt die allgemeine Regel a priori, oder a posteriori? und dann: Ob der Fall unter die Regel gehört? Z. E. Alles Einfache denkt; iſt eine Regel a priori. Nun ſehe ich, ob die Seele des Menſchen unter dieſe Regel gehört, und darunter ſubſumirt werden kann. Dieſes Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren, iſt ſo ſeparat von andern Vermögen, daß Menſchen zwar können ein Vermögen der allgemeinen Regel haben; aber ganz ohne dieſes Vermögen zu haben, unter die Regel zu ſubſumiren, und die Regel in concreto anzuwenden.

Verſtand iſt das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Beſondere — die Urtheilskraft, aus dem Beſondern das Allgemeine — und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erſcheinungen Regeln zu ſammeln. Das Beſondere wird hier gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urtheilskraft iſt aber umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Beſondere beſtimmt werden muß. Um alſo zu wiſſen, ob das Beſondere unter die allgemeine Regel gehöre, iſt Urtheilskraft nöthig. Dieſe hat das Beſondere an ſich, daß ſie durch Unterricht nicht kann erlernt werden, ſondern wo man durch Uebung zur Fertigkeit in derſelben gelangen muß. Der Verſtand läßt ſich inſtruiren, aber nicht die Urtheilskraft. Vernunft iſt das Vermögen, allgemeine Regeln a priori von der Erfahrung ganz abgeſondert zu

erkennen. Z. E. Alles Zufällige muß eine erſte Urſache haben; das lehrt nicht die Erfahrung.

Die Größe des Verſtandes beruht auf zwei Stücken, auf dem Vermögen der Begriffe, und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf beſondere Fälle. Je mehr die Urtheile eine Beziehung auf die beſonderen Fälle haben; deſto ausgebreiteter und extenſiv klarer iſt der Verſtand; und je mehr der Verſtand mit Anſchauungen verbunden iſt, deſto ausgebreiteter und heller iſt derſelbe. Wer demnach die allgemeinen Regeln in Beiſpielen, Gleichniſſen und beſondern Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verſtand. Der Verſtand wird alſo auf eine zweifache Art inſtruirt:

a) daß man ihn an allgemeine Regeln gewöhne, oder in abstracto gebrauche, und

b) daß man dieſe allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwende, oder ihn in concreto gebrauche.

Hier muß man nicht glauben, daß dieſes mit der Urtheilskraft einerlei iſt; denn die Urtheilskraft iſt nur ein Vermögen, zu wiſſen, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehöre; welches unterſchieden iſt von dem Verſtande in concreto, der auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verſtand in concreto iſt nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterſcheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urtheilskraft iſt aber ein Unterſcheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft iſt auch zweifach:

a) ein reiner, und

b) ein empiriſcher Gebrauch.

Der reine Gebrauch der Vernunft iſt, der auf Gegenſtände geht, die gar nicht Gegenſtände der Sinne ſind. Der empiriſche Gebrauch iſt, wenn ich etwas a priori erkenne, welches a posteriori beſtätigt wird; z. E. in der Experimentalphyſik. Ein reiner Vernunftgebrauch iſt der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung beſtätiget wird. Wo aber die Regel ſelbſt aus der Erfahrung genommen iſt; da iſt kein Vernunftgebrauch.

Alle dieſe drei Vermögen, die das obere Erkenntnißvermögen ausmachen, können wir noch in geſunde und gelehrte Vermögen unterſcheiden. So haben wir denn einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und eine geſunde Vernunft; aber auch einen ſpeculativen Verſtand, eine ſpeculative Urtheilskraft und Vernunft. Der geſunde Gebrauch dieſer Vermögen zeigt ſich in concreto in den Fällen, wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit dieſer Erkenntnißkraft machen kann. Wenn ich meinen Verſtand, meine Urtheilskraft und Vernunft ſo gebrauche, daß durch die Erfahrung kann ausgemacht werden, daß es wahr iſt; ſo habe ich einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und Vernunft. Wenn ich mit meinen Erkenntnißkräften nicht weiter gehe, als nur ſo weit die Erfahrung es beſtätigen kann; ſo iſt das der geſunde Gebrauch der Erkenntnißkräfte. Speculativer Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft iſt, ſofern ſie ein Vermögen haben, ohne Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Speculative Urtheilskraft iſt, wo der

Grund des richtigen Gebrauchs nicht in der Erfahrung, ſondern in allgemeinen Gründen liegt. —

In Anſehung der Erkenntniſſe unterſcheidet man Naturell und Genie. — Naturell iſt eine Neigung zu lernen, Genie aber Erkenntniſſe zu finden, die gar nicht können gelehrt werden. Der Kopf iſt das Talent der Erkenntniſſe. Die Köpfe unterſcheidet man, in Anſehung der Fertigkeit, in feine und ſtumpfe; in Anſehung der Gegenſtände in mathematiſche und philoſophiſche Köpfe. Hiervon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt.

Ehe wir zu dem Vermögen der Luſt und Unluſt übergehen; ſo müſſen wir noch, (als ein Uebergang des obern Erkenntnißvermögens zu dem Vermögen der Unterſcheidung der Gegenſtände nach dem Gefühl, der Luſt und Unluſt) von dem Vermögen zu vergleichen, und Gegenſtände in Vergleichung zu erkennen, handeln. Die bildenden Vermögen, oder das Erkenntnißvermögen, ſind Vermögen, Vorſtellungen zu erzeugen. Nun haben wir aber auch noch ein Vermögen, Vorſtellungen zu vergleichen, und das iſt Witz und Scharfſinn. Der Witz (ingenium) iſt das Vermögen, Gegenſtände zu vergleichen nach der Verſchiedenheit. Das Vermögen der Uebereinſtimmung oder der Einerleiheit liegt zum Grunde unſerer allgemeinen Begriffe. In jedem Urtheile erkenne ich, daß etwas entweder unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies iſt ingenium. Z. E. ob die Füchſe unter den allgemeinen Begriff vom Hunde gehören. So kann man in der ganzen Natur Vergleichung

und Uebereinſtimmung ſuchen. Allein wenn ich ein negatives Urtheil habe, wenn ich finde, daß es nicht zu dem allgemeinen Begriffe gehört, ſondern von demſelben verſchieden iſt; dann iſt das Scharfſinn (acumen). Die Aeußerungen des Scharfſinns ſind die, wodurch wir unſere Erkenntniſſe bewahren vor Irrthümern, und ſie alſo reinigen, wenn wir ſagen, was die Dinge nicht ſind. Durch's ingenium erweitern wir aber unſere Erkenntniſſe; das ingenium iſt alſo das Erſte Zuerſt mache ich allerhand Vergleichungen; alsdann aber kommt das acumen, und unterſcheidet eins von dem andern. So werden zuerſt die Menſchen nach dem Ingenium alles Harte für Steine gehalten haben; hernach aber werden ſie allmählig eins von dem andern unterſcheiden. Man weiß nicht recht, wozu eigentlich dieſe Vermögen können gerechnet werden, ob zum untern oder obern Erkenntnißvermögen. Ueberhaupt iſt es das obere Erkenntnißvermögen angewandt auf das untere. Sie gehören alſo wohl zum obern Erkenntnißvermögen.

Vom Vermögen der Luſt und Unluſt.

Das zweite Vermögen der Seele iſt das Vermögen, die Dinge zu unterſcheiden nach dem Gefühle der Luſt und Unluſt, oder des Wohlgefallens und Mißfallens. Das Vermögen der Luſt und Unluſt iſt kein Erkenntnißvermögen, ſondern unterſcheidet ſich ganz von demſelben. Die Beſtimmungen der Dinge, in Anſehung derer wir Luſt und Unluſt bezeigen, ſind nicht Beſtimmungen, die

blos den Objecten zukommen, ſondern die ſich auf die Beſchaffenheit des Subjects beziehen. Durch das Erkenntnißvermögen kann ich nicht anders Vorſtellungen von den Dingen haben, als nach der Beſtimmung, die von ihnen würde angetroffen werden, wenn ſie auch gar nicht vorgeſtellt würden; z. E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne daß der Zirkel vorgeſtellt würde. Aber die Beſtimmungen des Guten und Böſen, des Schönen und Häßlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, ſind Beſtimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn ſie nicht durch Vorſtellung erkannt würden. Mithin können ſolche Beſtimmungen, die ohne Vorſtellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnißvermögen gehören; weil dieſes, auch ohne Vorſtellung der Dinge, die ihnen zugehörigen Beſtimmungen erkennen kann; ſondern es muß ein beſonderes Vermögen in uns ſeyn, ſolche an ihnen wahrzunehmen. Es ſind alſo nicht Beſtimmungen, die im Verhältniſſe auf unſer Erkenntnißvermögen, ſondern auf ein ganz anderes Vermögen ſich beziehen; deren Bedingung zwar freilich das Erkenntnißvermögen iſt, denn ohne das kann ich keine Luſt und Unluſt vom Gegenſtande haben; es iſt aber ein beſonderes Vermögen, das vom Erkenntnißvermögen unterſchieden iſt. Wenn ich vom Gegenſtande rede, ſo fern er ſchön oder häßlich, angenehm oder unangenehm iſt; ſo kenne ich den Gegenſtand nicht an ſich, ſo wie er iſt, ſondern wie er mich afficirt. Wenn Euklid vom Zirkel redet: ſo beſchreibt er ihn nicht, ſo fern er ſchön iſt,

ſondern was er an ſich iſt. Um aber etwas als ſchön u. ſ. w. zu erkennen; dazu gehört ein beſonderes Vermögen in uns, aber nicht im Gegenſtande. Wenn wir allen vernünftigen Weſen das Vermögen der Luſt und Unluſt wegnehmen, und ihr Erkenntnißvermögen auch noch ſo ſehr vergrößern; ſo würden ſie alle Gegenſtände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich, denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenſtänden afficirt zu werden. Alle Luſt und Unluſt ſetzt Erkenntniß vom Gegenſtande voraus; entweder eine Erkenntniß der Empfindung, oder der Anſchauung, oder der Begriffe; und ſo wie man ſagt: ignoti nulla cupido, ſo könnte man auch ſagen: ignoti nulla complacentia. Allein die Erkenntniß iſt es nicht, in welcher die Luſt angetroffen wird, ſondern das Gefühl, wozu die Erkenntniß die Bedingung iſt. — Alle Prädicate der Dinge, welche die Luſt und Unluſt ausdrücken, ſind nicht Prädicate, die dem Gegenſtande an und für ſich zu kommen, oder Prädicate die im Verhältniſſe zu unſerer Erkenntnißkraft ſtehen; ſondern es ſind Prädicate des Vermögens in uns, von den Dingen afficirt zu werden. Man hat geſagt: dieſes Vermögen wäre eine Erkenntniß der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenſtände; allein die Vollkommenheit iſt nicht das Gefühl des Schönen und Angenehmen, ſondern die Vollkommenheit iſt die Vollſtändigkeit des Gegenſtandes. Nun iſt zwar wahr, daß alle Vollſtändigkeit gefällt, und wir ein Vermögen haben, die Idee der Vollſtändigkeit auf alles anzuwenden, und alles vollſtändig auszubilden; allein die Vollſtändig-

keit, d. h. die Vollkommenheit des Gegenſtandes zu erkennen, das iſt nicht eine Erkenntniß der Luſt; ſondern es fragt ſich noch, ob ſie in gewiſſen Fällen mit Luſt und Unluſt verbunden iſt. Vorausgeſetzt, daß der Gegenſtand ein Object der Luſt iſt; ſo gefällt auch die Vollkommenheit, und dann iſt auch die Vollſtändigkeit zur Luſt nicht allemal erforderlich. Es kommt bei der Luſt und Unluſt nicht auf den Gegenſtand an, ſondern wie der Gegenſtand das Gemüth afficirt. Luſt und Unluſt ſind Vermögen, wodurch Gegenſtände unterſchieden werden; nicht was in ihnen ſelbſt anzutreffen iſt, ſondern wie die Vorſtellung von ihnen einen Eindruck auf unſer Subject macht, und wie unſer Gefühl davon gerührt wird. —

Was iſt aber ein Gefühl? das iſt etwas ſchwer zu beſtimmen. Wir empfinden uns ſelbſt. Die Vorſtellungen können zweifach ſeyn: Vorſtellungen des Objects und des Subjects. Unſere Vorſtellungen können verglichen werden, entweder mit den Gegenſtänden, oder mit dem geſammten Leben des Subjects. Die ſubjective Vorſtellung der geſammten Lebenskraft, die Gegenſtände zu recipiren oder auszuſchließen, iſt das Verhältniß des Wohlgefallens oder Mißfallens. Alſo iſt das Gefühl nicht das Verhältniß der Gegenſtände zur Vorſtellung, ſondern zur geſammten Kraft des Gemüths, dieſelben entweder innigſt zu recipiren oder auszuſchließen. Das Recipiren iſt das Gefühl der Luſt, und das Ausſchließen der Unluſt. Das Schöne iſt alſo nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Object, ſondern zum Subject. Mehr läßt ſich hiervon nicht ſagen. Dem-

nach haben wir zwei Vollkommenheiten: logiſche und äſthetiſche. Die erſte Vollkommenheit iſt die, wenn meine Erkenntniß mit dem Objecte übereinkommt; und die zweite Vollkommenheit iſt, wenn meine Erkenntniß mit dem Subjecte übereinſtimmt.

Wir haben ein inneres Princip, aus Vorſtellungen zu handeln, und das iſt das Leben. Wenn nun eine Vorſtellung mit der geſammten Kraft des Gemüths, mit dem Princip des Lebens zuſammenſtimmt; ſo iſt dieſes die Luſt. Iſt die Vorſtellung aber von der Art, daß ſie dem Princip des Lebens widerſteht; ſo iſt dieſes Verhältniß des Widerſtreits in uns die Unluſt. Die Gegenſtände ſind demnach ſchön, häßlich u. ſ. w. nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern in Beziehung auf lebende Weſen. Was aber nur in Beziehung auf lebende Weſen ſtatt findet; davon muß der Grund in dem lebenden Weſen ſeyn; demnach muß in dem lebenden Weſen ein Vermögen ſeyn, ſolche Eigenſchaften an den Gegenſtänden wahrzunehmen. Es iſt alſo .. Luſt und Unluſt ein Vermögen der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits des Princips des Lebens, gegen gewiſſe Vorſtellungen oder Eindrücke der Gegenſtände.

Leben iſt das innere Princip der Selbſtthätigkeit. Lebende Weſen, die nach dieſem innern Princip handeln, müſſen nach Vorſtellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hinderniß des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens iſt Luſt, und das Gefühl von der Hinderniß des Lebens iſt Un-

luſt. Die Luſt iſt alſo ein Grund der Thätigkeit, und Unluſt ein Hinderniß der Thätigkeit. Luſt beſteht alſo im Begehren; Unluſt hingegen im Verabſcheuen. — Nun ſehen wir, was Luſt und Unluſt für Verknüpfung mit denkenden Weſen haben. Nur thätige Weſen können Luſt und Unluſt haben. Subjecte, die da thätig ſind nach Vorſtellungen, die haben Luſt und Unluſt. Alſo ein Geſchöpf, was nicht nach Vorſtellungen thätig iſt, hat kein Vermögen der Luſt und Unluſt.

Das Leben iſt dreifach:

1) das thieriſche,

2) das menſchliche, und

3) das geiſtige Leben.

Es giebt alſo eine dreifache Luſt. Die thieriſche Luſt beſteht in dem Gefühle der Privatſinne. Die menſchliche Luſt iſt das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelſt der ſinnlichen Urtheilskraft; es iſt ein Mittelding und wird erkannt durch die Idee aus der Sinnlichkeit. Die geiſtige Luſt iſt idealiſch, und wird erkannt aus puren Begriffen des Verſtandes. Die Luſt oder Unluſt, das Wohlgefallen oder Mißfallen iſt entweder objectiv oder ſubjectiv. Wenn der Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens des Gegenſtandes mit dem beſtimmten Subjecte übereinſtimmt; ſo iſt dies das ſubjective Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieſes entſpringt aus den Sinnen. Jeder beſondere Sinn iſt ein Grund des ſubjectiven Wohlgefallens. Was alſo nach Privatgründen des Sinnes eines Subjects gefällt oder mißfällt; das iſt das ſubjective Wohlgefallen oder Mißfallen.

Das Wohlgefallen aus Privatgründen des Sinnes eines Subjects iſt das Vergnügen, und der Gegenſtand iſt angenehm. Das Mißfallen aus Privatgründen des Sinnes des Subjects iſt Mißvergnügen oder Schmerz, und der Gegenſtand iſt unangenehm. Wenn ich aber ſage: etwas iſt angenehm oder unangenehm; ſo drückt das nur ein ſubjectives Wohlgefallen oder Mißfallen aus privatgültigen Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens aus. Weil immer ein gewiſſer Gegenſtand angenehm oder unangenehm vorkommt; ſo folgt noch nicht, daß er jederman ſo vorkommen müſſe. Man kann daher hierüber nicht ſtreiten. Das objective Wohl= oder Mißfallen beſteht in der Luſt und Unluſt am Gegenſtande, nicht im Verhältniſſe auf beſondere Bedingungen des Subjects; ſondern, unabhängig von den beſondern Bedingungen des Subjects, auf dem allgemeinen Urtheile, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jederman gilt. Was alſo ein allgemeiner Grund des allgemein gültigen Wohlgefallens oder Mißfallens iſt; das iſt ein objectives Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieſes objective Wohlgefallen oder Mißfallen iſt zweifach: Es gefällt oder mißfällt etwas, entweder nach der allgemeinen Sinnlichkeit, oder nach der allgemeinen Erkenntnißkraft. Was da gefällt aus der Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Sinne, das iſt ſchön; und wenn es aus demſelben Grunde mißfällt, iſt es häßlich. Was gefällt aus der Uebereinſtimmung der allgemeinen Erkenntnißkraft, iſt gut; und wenn es aus demſelben Grunde mißfällt, ſo iſt es böſe.

Dasjenige, worin der Sinn der Menſchen übereinſtimmt, iſt der allgemeine Sinn. Wie kann aber ein Menſch ein Urtheil fällen nach dem allgemeinen Sinne, da er doch den Gegenſtand betrachtet nach ſeinem Privatſinne? Die Gemeinſchaft unter den Menſchen macht einen gemeinſchaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menſchen entſteht ein gemeinſchaftlicher Sinn, der für jederman gilt. Wer alſo in keine Gemeinſchaft kommt; hat keinen gemeinſchaftlichen Sinn. — Das Schöne und Häßliche kann nur von Menſchen unterſchieden werden, ſo fern ſie in der Gemeinſchaft ſind. Wem alſo etwas nach einem gemeinſchaftlichen und allgemein gültigen Sinne gefällt; der hat Geſchmack. Der Geſchmack iſt daher ein Vermögen der Beurtheilung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem gemeinſchaftlichen und allgemein gültigen Sinne. Es iſt aber doch der Geſchmack immer nur eine Beurtheilung durchs Verhältniß der Sinne, und deßwegen iſt dieſes Vermögen ein Vermögen der Luſt und Unluſt. Das objective Wohlgefallen oder Mißfallen, oder Gegenſtände zu beurtheilen nach allgemein gültigen Gründen der Erkenntnißkraft, iſt das obere Vermögen der Luſt und Unluſt. Dieſes iſt das Vermögen, aus Erkenntniß des Verſtandes nach allgemein gültigen Grundſätzen den Gegenſtand zu beurtheilen, ob er gefällt oder mißfällt. Wenn etwas ein Gegenſtand des intellectuellen Wohlgefallens iſt, ſo iſt es gut; iſt es ein Gegenſtand des intellectuellen Mißfallens, ſo iſt es böſe. — Gut iſt, was jederman nothwendig gefallen muß. — Das Schöne

gefällt aber nicht jederman nothwendig, ſondern die Uebereinſtimmung des Urtheils iſt zufällig. Aber die Uebereinſtimmung der Urtheile des Wohlgefallens oder Mißfallens durch den Verſtand, laut denen der Gegenſtand entweder gut oder böſe iſt, iſt nothwendig. Wie kann aber das Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm ſeyn, ſo wäre jederman tugendhaft; aber jezt wünſcht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugendhaft zu ſeyn. Er ſieht ein, daß es gut iſt; allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit iſt der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thieriſche Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchſten Grade der Freiheit, alſo mit dem geiſtigen Leben übereinſtimmt; ſo gefällt es mir. Dieſe Luſt iſt die intellectuelle Luſt. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Luſt iſt nur in der Moral. Woher hat aber die Moral ſolche Luſt? Alle Moralität iſt die Zuſammenſtimmung der Freiheit mit ſich ſelbſt. Z. E. wer da lügt, ſtimmt nicht mit ſeiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden iſt. Was aber mit der Freiheit zuſammenſtimmt; das ſtimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinſtimmt; das gefällt. Dieſes iſt jedoch nur eine reflectirende Luſt; wir finden hier kein Vergnügen, ſondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat alſo kein Vergnügen, aber dafür Beifall;

denn der Menſch fühlt ſein geiſtiges Leben und den höchſten Grad ſeiner Freiheit.

Nun können wir noch folgende Eintheilung machen. Etwas iſt ein Gegenſtand der Luſt in der Empfindung; oder ein Gegenſtand der Luſt in der Anſchauung; oder der ſinnlichen allgemeinen Urtheilskraft, d. i. ein Gegenſtand der Luſt nach Begriffen des Verſtandes. Wenn etwas in der Empfindung gefällt; ſo vergnügt es, und der Gegenſtand iſt angenehm. Was ein Gegenſtand der Anſchauung oder der ſinnlichen Urtheilskraft iſt; das gefällt, und der Gegenſtand iſt ſchön. Was ein Gegenſtand der Luſt nach Begriffen des Verſtandes iſt; das wird gebilliget, und der Gegenſtand iſt gut. Um das Angenehme und Unangenehme zu unterſcheiden, brauchen wir Gefühl; um das Schöne und Häßliche zu unterſcheiden, brauchen wir Geſchmack; um das Böſe und Gute zu unterſcheiden brauchen wir Vernunft. Zur Unterſuchung des Angenehmen und Unangenehmen haben wir keinen gemeinſchaftlichen Maasſtab, weil es ſich auf die Privatempfindung des Subjects bezieht. Daher kann man ſich über das Angenehme und Unangenehme in keinen Streit einlaſſen; denn ein Streit iſt eine Bemühung, den andern zur Beipflichtung ſeines Urtheils zu bringen. Weil nun aber jedes hierin ſeine Privatempfindung hat; ſo kann keiner genöthiget werden, des andern Empfindung anzunehmen. Mit dem Schönen iſt es aber anders bewandt. Da iſt nicht das ſchön, was Einem gefällt, ſondern was Aller Beyfall hat; ob es gleich auch durch den Sinn gefällt, aber durch einen allgemeinen Sinn. Zur

Unterſuchung des Schönen und Häßlichen haben wir alſo einen gemeinſchaftlichen Maasſtab; dieſes iſt der gemeinſchaftliche Sinn. Dieſer gemeinſchaftliche Sinn entſteht daher: Eines jeden Privatempfindung iſt doch nicht eine ganz beſondere Empfindung, ſondern die Privatempfindung des Einen muß mit der Privatempfindung des Andern ſtimmen, und durch dieſe Uebereinſtimmung bekommen wir eine allgemeine Regel. Dieſes iſt der gemeinſchaftliche Sinn oder der Geſchmack. Was dann übereinſtimmt, iſt ſchön. Dieſes kann nun zwar wohl einem Privatſinn nicht gefallen, aber nach der allgemeinen Regel gefällt es doch. Wem es nicht gefällt, deſſen Privatſinn ſtimmt nicht überein mit der allgemeinen Regel, der hat keinen Geſchmack. Der Geſchmack iſt alſo die Urtheilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit dem Sinne Anderer übereinſtimmt; es iſt alſo eine Luſt und Unluſt in Gemeinſchaft mit andern. Die allgemeine Uebereinſtimmung der Sinnlichkeit iſt, was den Grund des Wohlgefallens beim Geſchmack ausmacht. Z. E. ein Haus iſt ſchön, nicht weil es durch die Anſchauung ſo vergnügt (denn da vergnügt die Garküche manchen vielleicht beſſer); ſondern weil es ein Gegenſtand des allgemeinen Wohlgefallens iſt; weil tauſende an einem und demſelben Gegenſtande ein Vergnügen haben können. So iſt es auch mit der Muſik bewandt. Das Geſicht und das Gehör ſind demnach Sinne des Geſchmacks und gemeinſchaftlich. Der Geruch aber und der Geſchmack ſind nur Privatſinne der Empfindung. Angenehm iſt das, was übereinſtimmt mit dem Privatſinne; ſchön aber,

was übereinſtimmt mit dem gemeinſchaftlichen Sinne. Ueber die Schönheit läßt ſich ſtreiten, weil vieler Menſchen Uebereinſtimmung ein Urtheil giebt, welches einem einzelnen Urtheile kann entgegen geſetzt werden. Der Geſchmack hat ſeine Regel; denn jede allgemeine Uebereinſtimmung in einem Merkmale iſt der Grund der Regel. Dieſe Regeln ſind nicht a priori, und nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern ſie ſind empiriſch, und die Sinnlichkeit muß a posteriori erkannt werden. Demnach kann man wohl über die Regel a posteriori ſtreiten, aber nicht diſputiren. Denn Diſputiren heißt, den Gründen des Andern aus Principien der Vernunft widerſtreiten. Es iſt falſch, wenn man ſagt: der Menſch hat einen ganz beſondern Geſchmack; denn wenn er das wählt, was allen andern mißfällt, hat er gar keinen Geſchmack, weil der Geſchmack nach dem gemeinſchaftlichen Sinne beurtheilt werden muß. Wenn ein Menſch auf einer Inſel ganz allein wäre; ſo würde er nicht nach Geſchmack, ſondern nach Appetit wählen. Alſo nur in Gemeinſchaft Anderer hat er Geſchmack. Der Geſchmack bringt nichts Neues hervor, ſondern er moderirt blos das Hervorgebrachte, daß es Allen gefällt.

Man könnte auch ſagen: daß einige Regeln des Geſchmacks a priori wären; aber nicht unmittelbar a priori, ſondern comparativ, ſo daß ſich dieſe Regeln a priori wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung gründeten. Z. E. die Ordnung, das Ebenmaaß, die Symmetrie, die Harmonie in der Muſik ſind Regeln, die ich a priori erkenne und einſehe, daß ſie allen gefallen; die

ſich aber wieder auf allgemeine Regeln a posteriori gründen. Wir könnten auch einen nothwendigen Geſchmack behaupten; z. E. ein jeder hat Geſchmack am Homer, Cicero, Virgil ꝛc.

Das Gute iſt ein Gegenſtand des Verſtandes und wird durch den Verſtand beurtheilt. Wir nennen einen Gegenſtand an ſich gut, und nicht in Relation. Wenn ich ſage, die Sache ſey gut; ſo ſage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenſtände. Wenn ich aber ſage, die Sache ſey ſchön; ſo ſage ich nur, wie ich ſie empfinde, und wie ſie mir erſcheint. Es muß alſo das Gute auch ſolchen Weſen gefallen, die keine ſolche Sinnlichkeit haben, wie wir; welches aber mit dem Angenehmen und Schönen ſich nicht ſo verhält. Etwas iſt gut entweder mittelbar oder unmittelbar. Mittelbar iſt etwas gut, wenn es mit etwas anderm übereinſtimmt, als ein Mittel zum Zweck. Unmittelbar gut iſt, was allgemein und nothwendiger Weiſe an und für ſich ſelbſt gefällt.

Um alles kurz zuſammenzufaſſen, was von der Luſt und Unluſt zu ſagen iſt; ſo merke man, daß alle Luſt und Unluſt entweder ſinnlich oder intellectuell iſt. Das untere Vermögen, oder die ſinnliche Luſt und Unluſt, beruht auf der Vorſtellung des Gegenſtandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Luſt und Unluſt, oder die intellectuelle Luſt und Unluſt, beruht auf den Vorſtellungen des Gegenſtandes durch den Verſtand. Die ſinnliche Luſt und Unluſt iſt zweifach: entweder beruht ſie auf dem Verhältniſſe der ſinnlichen Empfindung, oder

M

der ſinnlichen Anſchauung. Die Luſt im Verhältniß der ſinnlichen Empfindung iſt, ſo fern ſie übereinſtimmt mit dem Zuſtande des Subjects, ſo fern dieſes durch den Gegenſtand verändert wird. Es gefällt ſinnlich, aber ſubjectiv, und da iſt der Gegenſtand angenehm. — Die Luſt im Verhältniſſe der ſinnlichen Anſchauung iſt, ſo fern ſie blos mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt übereinſtimmt, d. h. es gefällt ſinnlich und objectiv, und dann iſt der Gegenſtand ſchön. Hierauf beruht alſo der Unterſchied des Schönen und Angenehmen, der ſinnlichen Vergnügungen, und der Vergnügungen nach dem Geſchmack. Stimmt der Gegenſtand nur mit dem Zuſtand des Subjects überein; ſo kann er nicht allgemein gefallen, ſondern nach dem Privatwohlgefallen des Subjects. Wenn aber der Gegenſtand übereinſtimmt mit den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit überhaupt; ſo muß er auch allgemein gefallen. Zu den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit gehört z. E., daß in dem Gegenſtande Ordnung, Idee des Ganzen u. ſ. w. wahrgenommen werde. Was nun im Verhältniſſe auf ein allgemeines Urtheil für jedermann gilt; das gefällt objectiv. Das, was aber im Verhältniſſe auf ein Privaturtheil gilt; das gefällt ſubjectiv. Das Gefühl iſt daher nicht ſo zu excoliren als der Geſchmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geſchmack aber allgemein. Die intellectuelle Luſt iſt, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit, ſondern nach den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes. Der Gegenſtand der intellectuellen Luſt iſt gut. Das Schöne iſt zwar auch ein Ge-

genſtand, der allgemein gefällt, aber nach allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit; das Gute aber nach allgemeinen Geſetzen des Verſtandes. Das Gute iſt unabhängig von der Art, wie der Gegenſtand den Sinnen erſcheint; es muß ſo genommen werden, wie es an und für ſich ſelbſt iſt; z. E. die Wahrhaftigkeit.

Indifferent iſt ein Gegenſtand, ſo fern er weder ein Gegenſtand der Luſt noch der Unluſt iſt. Solche Gegenſtände nennt man Adiaphora. Die Adiaphora können entweder äſthetiſch oder logiſch ſeyn; entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder des Verſtandes. Adiaphora aesthetica ſind, die weder unangenehm noch angenehm, weder ſchön noch häßlich ſind. Adiaphora logica ſind, die weder gut noch böſe ſind. Einige ſagen, es gäbe keine adiaphora. Adiaphora absoluta giebt es freilich nicht, wo ein Ding in keinem Verhältniß gut oder böſe ſeyn ſollte; allein in gewiſſen Fällen giebt es dergleichen doch; z. B. ob ich einem Armen das Almoſen mit der rechten oder linken Hand geben ſoll, u. ſ. w. Wenn man aber eine Handlung, die unter ein Geſetz der Moralität gehört, unter die Adiaphora rechnen wollte; ſo wäre dieſes höchſt ſchädlich. Wo ein allgemein beſtimmtes Geſetz iſt; da gelten keine Adiaphora; wo aber kein allgemeines Geſetz iſt, das etwas beſtimmt, da kann es Adiaphora geben.

Vom Begehrungsvermögen.

Das dritte Vermögen unſerer Seele iſt das Begehrungsvermögen. Das Vermögen der Luſt und Unluſt

war das Verhältniß des Gegenſtandes auf unſer Gefühl d e Thätigkeit, entweder der Beförderung, oder der Hinderniß des Lebens. Inwiefern aber das Vermögen der Luſt und Unluſt ein Vermögen iſt von gewiſſen Thätigkeiten und Handlungen, die demſelben gemäß ſind; in ſo fe n iſt es eine Begierde. Die Begierde iſt alſo eine Luſt, ſo fern ſie ein Grund der Thätigkeit iſt, gewiſſe Vorſtellungen von dem Gegenſtande zu beſtimmen. Wenn die Vorſtellung ein Grund iſt, uns zu dem Gegenſtande zu beſtimmen; dann begehren wir den Gegenſtand. Das Mißfallen an einem Gegenſtande, ſo fern es die Urſache von der Vorſtellung ſeyn kann, iſt das Verabſcheuen. Die Luſt der Thätigkeit zur Hervorbringung der Vorſtellung iſt zweifach: Entweder wir beſtimmen dieſe Thätigkeit gleichſam problematiſch, ohne ſie zu ſchätzen ob ſie gemäß ſey der Hervorbringung der Vorſtellung; oder wir beſtimmen die Vorſtellung, ſo fern wir den Grund ihres Vermögens zur Hervorbringung der Vorſtellung geſchätzt haben. Das erſte iſt eine unthätige Begierde oder ein Wunſch. Es giebt aber noch zwei Arten von Thätigkeiten: die eine derſelben iſt mechaniſch, und wird durch eine fremde Kraft hervorgebracht; die andere iſt animaliſch oder practiſch. Hier wird die Kraft beſtimmt aus dem innern Princip. Das Vermögen, nach Wohlgefallen oder Mißfallen zu handeln, iſt das practiſch⸗thätige Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen ſoll alſo thätig ſeyn, und im Handeln beſtehen. Allein unſer Begehrungsvermögen geht noch weiter; wir begeh⸗

ren, auch ohne thätig zu ſeyn, ohne zu handeln; das iſt eine unthätige Begierde oder Sehnſucht, wo man etwas begehret, ohne es erlangen zu können. Die thätige Begierde aber, oder das Vermögen, zu thun und zu laſſen, nach dem Wohlgefallen oder Mißfallen am Object, ſo fern es eine Urſache der thätigen Kraft iſt, es hervorzubringen, iſt die freie Willkühr (arbitrium liberum). Dieſe Begierde iſt thätig und mächtig, und hat die Gewalt, das Begehrte zu leiſten. Bei jedem arbitrio ſind causae impulsivae. — Causae impulsivae ſind Vorſtellungen des Gegenſtandes nach dem Wohlgefallen und Mißfallen, ſo fern ſie die Urſache ſind von der Beſtimmung unſerer Kraft. Jeder actus arbitrii hat causam impulsivam. — Die Causae impulsivae ſind entweder ſenſitiv, oder intellectuell. Die ſenſitiven ſind stimuli oder Bewegurſachen, Antriebe. Die intellectuellen ſind Motive oder Bewegungsgründe. Die erſtern ſind für die Sinne, die andern für den Verſtand. Wenn die Causae impulsivae Vorſtellungen des Wohlgefallens oder Mißfallens ſind, die von der Art abhängen, wie wir von den Gegenſtänden afficirt werden; ſo ſind das stimuli. Wenn aber die Causae impulsivae Vorſtellungen des Wohl- und Mißfallens ſind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenſtände durch Begriffe, durch den Verſtand erkennen; ſo ſind das Motive. Stimuli ſind Urſachen, welche die Willkühr impelliren, ſo fern der Gegenſtand unſere Sinne afficirt. Dieſe treibende Kraft der Willkühr kann entweder neceſſitiren, oder ſie kann auch nur

allein impelliren. Die Stimuli haben alſo entweder vim necessitantem oder vim impellentem. Bei allen unvernünftigen Thieren haben die stimuli vim necessitantem; aber bei den Menſchen haben die Stimuli nicht vim necessitantem, ſondern nur impellentem. Demnach iſt das arbitrium humanum nicht brutum, ſondern liberum. Dieſes iſt das arbitrium liberum, ſo fern es pſychologiſch oder practiſch definirt wird. Allein dasjenige arbitrium, was durch gar keine stimulos neceſſitirt oder impellirt wird, ſondern durch Motiven, durch Bewegungsgründe des Verſtandes determinirt wird, iſt das liberum arbitrium intellectuale oder transcendentale. Das arbitrium sensitivum kann wohl liberum ſeyn, aber nicht das brutum. Das arbitrium sensitivum wird nur von den stimulis afficirt oder impellirt; aber das brutum wird neceſſitirt. Der Menſch hat alſo eine freie Willkühr; und alles, was aus ſeiner Willkühr entſpringt, entſpringt aus einer freien Willkühr. Alle Arten von Marter können nicht ſeine freie Willkühr zwingen; er kann ſie alle ausſtehen und doch auf ſeinem Willen beruhen. Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkühr; z. E. in der zarteſten Kindheit, oder wenn er wahnſinnig iſt, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnſinn iſt. Der Menſch fühlt alſo ein Vermögen in ſich, ſich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu laſſen. Es fällt ſolches zwar öfters ſchwer aus andern Gründen; aber es iſt doch möglich, er hat doch die Kraft dazu. Die causae impulsivae ſind aber

vel subjectivae vel objectivae; nach den Geſetzen der Sinnlichkeit und nach den Geſetzen des Verſtandes. Die Causae impulsivae subjectivae ſind stimuli, und die objectivae ſind Motive. — Die Necessitatio per motiva iſt der Freiheit nicht entgegen, aber die Necessitatio per stimulos iſt derſelben gänzlich zuwider. Die freie Willkühr, ſo fern ſie nach Motiven des Verſtandes handelt, iſt die Freiheit, die in aller Abſicht gut iſt. Dieſes iſt die libertas absoluta, welches die moraliſche Freiheit iſt.

Das arbitrium humanum iſt liberum, es mag ſeyn sensitivum oder intellectuale. Was nun auf der Seite der Senſibilität vorkommt, iſt, daß die stimuli, ſo fern ſie den dunkeln Vorſtellungen conform ſind, Inſtincte heißen; z. E. zum Eſſen hat man Inſtinct. Die Inſtincte ſind entweder der Appetition oder der Averſion. Z. E. ſo haben die kleinen Küchelchen ſchon von Natur einen Inſtinct der Averſion vor dem Habicht, vor dem ſie ſich fürchten, ſo bald ſie nur etwas in der Luft fliegen ſehen.

Was den Grad der ſinnlichen Antriebe anlangt; ſo nennen wir ſie Affecten und Leidenſchaften. Die Affecten gehen aufs Gefühl, die Leidenſchaften auf die Begierden. Durch die Affecten werden wir afficirt, durch die Leidenſchaften aber werden wir fortgeriſſen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des Stimuli, der ein Hinderniß der Freiheit iſt, iſt Affect. Inwiefern die Stimuli nicht allein die Frei-

heit hindern, ſondern auch überwiegen; inſofern heißen ſie Leidenſchaften.

Nun wollen wir die Stimuli in Colliſion mit der Freiheit, oder die Senſualität mit der Intellectualität, die ſinnlichen Antriebe mit den Motiven betrachten.

Der Verſtand legt Motive vor, eine Handlung zu unterlaſſen; die Sinnlichkeit dagegen Stimuli, ſie zu begehen. Dieſer Streit hört aber auf, entweder wenn die Stimuli nicht mehr treiben (dann ſiegt die facultas superior, und die Motive haben das Uebergewicht); oder wenn der Verſtand gar keine Motive vorlegt; dann bekommt die Sinnlichkeit das Uebergewicht. Wer nun die Sinnlichkeit und den Verſtand in ſeiner Gewalt hat, ſo daß die Sinnlichkeit kein Uebergewicht bekommt; der hat das imperium in semetipsum.

Die größte Freiheit wird geſchätzt bei dem Menſchen nach dem Grade der Ueberwiegung der Hinderniſſe. Unſer Maaßſtab, die Größe der Freiheit zu beſtimmen, beruht alſo auf dem Grade der Ueberwiegung der ſinnlichen Antriebe. Es giebt aber Weſen, die gar keine ſinnlichen Antriebe haben; deren Freiheit können wir nicht ſchätzen, weil ſie hiezu keinen Maaßſtab haben, denn unſer Maaßſtab, die Freiheit zu ſchätzen, iſt von den ſinnlichen Antrieben hergenommen. Die höchſte Freiheit überhaupt wäre alſo, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen stimulis iſt.

Die Thiere können ſtricte per stimulos neceſſitirt werden, die Menſchen aber nur comparative. Dieſe coactio kann ſeyn entweder externa oder interna.

Die coactio externa iſt die coactio arbitrii liberi intellectualis. Man kann durch die Senſualität gezwungen werden, der Intellectualität entgegen zu handeln; aber man kann auch durch die Intellectualität gezwungen werden, der Senſualität entgegen zu handeln. Je mehr der Menſch, vermittelſt der obern Willkühr, Kraft hat, die untere Willkühr zu unterdrücken; deſto freier iſt er. Je weniger er aber die Senſualität durch die Intellectualität zwingen kann; deſto weniger Freiheit hat er. Wenn man ſich ſelbſt nach Regeln der Moralität zwingt, und durch die obere Willkühr die untere Willkühr unterdrückt; ſo iſt das die Tugend. — Die practiſche Freiheit, oder die Freiheit der Perſon, muß unterſchieden werden von der phyſiſchen Freiheit, oder von der Freiheit des Zuſtandes. Die perſönliche Freiheit kann bleiben, wenn auch die phyſiſche fehlt, wie z. E. beim Epiktet. Dieſe practiſche Freiheit beruht auf der Independentia arbitrii a necessitatione per stimulos. Diejenige Freiheit, die aber ganz und gar unabhängig von allen stimulis iſt, iſt die transſcendentale Freiheit, wovon in der Psychologia rationali geredet wird. Alles, was in der ganzen Natur geſchieht; das geſchieht entweder nach phyſiſch-mechaniſchen Geſetzen, oder nach Geſetzen der freien Willkühr. In der unbelebten Natur geſchieht alles nach mechaniſchen Geſetzen, in der belebten aber nach Geſetzen der freien Willkühr. Was nach Geſetzen der Willkühr geſchieht, geſchieht entweder pathologiſch oder practiſch. Demnach iſt etwas pathologiſch nothwendig oder möglich, nach

Geſetzen der ſinnlichen Willkühr. — Practiſch nothwendig oder möglich iſt etwas nach Geſetzen der freien Willkühr. Demnach iſt die Necessitatio entweder pathologiſch oder practiſch.

Die Necessitatio practica kann vielfach ſeyn:

1) Necessitatio problematica, wo der Verſtand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel unter der Bedingung des beliebigen Zwecks erkennet; z. E. in der Geometrie.

2) Necessitatio pragmatica, wo der Verſtand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel in Anſehung des allgemeinen Zwecks jedes denkenden Weſens erkennt.

3) Necessitatio moralis. Dieſes iſt die Nothwendigkeit des Gebrauchs der freien Willkühr, nicht als Mittel zum Zwecke, ſondern weil es an ſich ſelbſt nothwendig iſt. —

Alle Sätze der praktiſchen Neceſſitation drückt man durch Imperativos aus, daß die Handlung geſchehen ſoll, d. h. es iſt gut, daß die Handlung geſchehe. Da iſt alſo kein Stimulus, und dieſe praktiſche Neceſſitation iſt objectiv. Eine objective Neceſſitation kann auch ſubjectiv ſeyn (die pathologiſche iſt jederzeit ſubjectiv), wenn nämlich die bloße Erkenntniß der Handlung, daß ſie gut ſey, mein Subject bewegt, dieſelbe auszuüben; dann iſt es eine Triebfeder. Wenn die Erkenntniß des Verſtandes eine Kraft hat, das Subject zu bewegen zu der Handlung, blos deßwegen, weil die Handlung an ſich gut iſt; ſo iſt dieſe bewegende Kraft eine Trieb-

feder, welches wir auch das moraliſche Gefühl nennen. Das moraliſche Gefühl ſoll alſo ſeyn, wo durch die Motive des Verſtandes eine bewegende Kraft entſteht. Dieſe Triebfeder des Gemüths ſoll aber nicht pathologiſch neceſſitiren; und ſie neceſſitirt auch nicht pathologiſch, indem wir das Gute durch den Verſtand einſehen, und nicht, ſo fern es unſere Sinne afficirt. Wir ſollen uns alſo ein Gefühl denken, was aber nicht pathologiſch neceſſitirt, und dieſes ſoll das moraliſche Gefühl ſeyn. Man ſoll das gute durch den Verſtand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieſes iſt freilich etwas, was man nicht recht verſtehen kann, worüber aber auch noch geſtritten wird. Ich ſoll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenſtand des Gefühls iſt, ſondern welches ich durch den Verſtand objectiv erkenne. Es ſteckt hierin alſo immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun ſollen durchs Gefühl, ſo thun wir es, weil es angenehm iſt. Dieſes kann aber nicht ſeyn; denn das Gute kann gar nicht unſere Sinne afficiren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die ſubjectiv treibende Kraft der objectiv praktiſchen Neceſſitation nicht anders ausdrücken können. Das iſt ein Unglück fürs menſchliche Geſchlecht, daß die moraliſchen Geſetze, die da objectiv neceſſitiren, nicht auch zugleich ſubjectiv neceſſitiren. Würden wir auch zugleich ſubjectiv neceſſitirt; ſo wären wir doch eben ſo frei, weil dieſe ſubjective Neceſſitation aus der objectiven entſpringt. Wir werden ſubjectiv neceſſitirt durch die Bedingung, weil die Handlung objectiv gut iſt. Die moraliſche Nö-

thigung iſt jederzeit practiſch; aber nicht jede praktiſche Nöthigung iſt moraliſch. Wenn die Motive das bonum absolutum enunciren; ſo ſind es motiva moralia. So fern aber die motiva das bonum comparativum enunciren; ſo fern ſie nur ſagen, was bedingter Weiſe gut iſt; ſo fern ſind es nur motiva pragmatica. Alſo müſſen die motiva moralia nicht mit den pragmatiſchen verwechſelt werden.

Die Indoles, oder die Gemüthsart, heißt die Proportion der Principien und Quellen unſerer Begierden. Indoles erecta iſt die edle Gemüthsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrſcht; indoles abjecta hingegen die unedle Gemüthsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrſcht.

Artes ingenuae und liberales ſind, die uns von den Begierden des Genuſſes zu den Begierden der Anſchauung bringen, die den Menſchen von der Knechtſchaft der Sinne frei machen; denn wer z. B. ein Vergnügen an poetiſchen Sachen findet, der iſt ſchon von der groben Sinnlichkeit befreit. Die Proportion unter den ſinnlichen Antrieben iſt das Temperament.

Vom Commercio der Seele mit dem Körper.

Wenn wir die Seele des Menſchen erwägen, ſo betrachten wir ſie nicht blos als Intelligenz, ſondern als Seele des Menſchen, wo ſie in Verbindung mit dem Körper ſteht. Allein ſie iſt nicht blos in Ver-

bindung, ſondern auch in Gemeinſchaft; denn wir können mit anderen Körpern auch in Verbindung ſtehen, z. E. mit unſern Kindern; das iſt aber keine Gemeinſchaft. Die Gemeinſchaft iſt die Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderunngen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers ſind. Es geſchehen im Gemüth keine Veränderungen, die nicht mit den Veränderungen des Körpers correſpondirten. Ferner ſo correſpondirt nicht allein die Veränderung, ſondern auch die Beſchaffenheit des Gemüths mit der Beſchaffenheit des Körpers. Was die Correſpondenz der Veränderungen betrifft; ſo kann in der Seele nichts ſtatt finden, wo der Körper nicht ins Spiel kommen ſollte.

Dieſes geſchieht:

1) durch das Denken. Die Seele denkt nichts, wo der Körper durchs Denken nicht mit afficirt werden ſollte. Der Körper erleidet viele Anfälle durchs Nachdenken, und wird dadurch ſehr angeſtrengt. Je mehr die Seele thätig iſt; deſto mehr wird der Körper abgenutzt. Die Ideen der Seele correſpondiren mit etwas Körperlichem. Dieſe Bedingungen des Körpers, unter denen die Gedanken blos ſtatt finden können, nennt man ideas materiales oder materielle Gegenbilder der Idee. Eben ſo wie wir ein großes Exempel im Kopf nicht ſogleich berechnen können, (welches zwar mit kleinen angehen kann) ſondern Zahlen gebrauchen müſſen, die mit

unſern Gedanken correſpondiren; ſo müſſen auch Eindrücke im Körper ſeyn, die mit den Gedanken correſpondiren, und die Idee begleiten; denn ſonſt könnten wir nicht denken. Im Gehirn müſſen alſo Abdrücke ſeyn von dem, was man gedacht hat; es muß etwas Körperliches bey dem Denken ſeyn. Die Seele afficirt alſo gar ſehr das Gehirn durch das Denken. Das Gehirn arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, ſondern es iſt nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Alſo iſt das Gehirn die Bedingung des Denkens; denn alles unſer Denken geht auf Gegenſtände. Die Gegenſtände aber ſind das, was mich afficirt. Demnach geht das Denken auf Dinge, die meinen Körper afficiren; alſo wird mein Denken auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet ſeyn, die mein Körper empfängt. Dieſe körperlichen Abdrücke ſind die ideae materiales. Hieraus folgt alſo, daß der Körper bei dem Denken mit afficirt wird. Weiter können wir hier in der Unterſuchung nicht gehen.

2) Das Wollen afficirt unſern Körper noch mehr, als das Denken. Die freie Willkühr bewegt den Körper nach Belieben; der willkührliche Einfluß der Begierden auf unſern Körpern iſt ganz klar, welches auch der vorſätzliche Einfluß iſt; aber wenn unſere Begierden wider unſere Abſicht in dem Körper Bewegungen hervorbringen, die jedoch ihren natürlichen Urſprung haben (z. E. wenn man vor etwas erſchrickt und weglaufen will, und aus Furcht nicht kann oder hinfällt); ſo iſt doch die Abſicht geweſen, zu laufen, das Hinfallen aber mußte

hier natürlich aus der Furcht erfolgen. So wird der Körper auch ſehr afficirt, wenn der Menſch in Affecten und Leidenſchaften geräth; z. E. der Zorn kann einen oft krank machen. Auch dieſes Gefühl afficirt den Körper ſehr; ſo kann man z. E. über einen Brief, in dem man eine betrübte Nachricht erhält, erblaſſen.

3) Auch die äußern Gegenſtände afficiren meine Sinne. Hiedurch werden die Nerven afficirt, und durch dieſe Affection der Nerven geſchieht das Spiel der Empfindung in der Seele, nach dem Vermögen der Luſt und Unluſt, wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth.

Auf der andern Seite afficirt wieder der Körper durch ſeine körperliche Conſtitution das Gemüth. Dieſe körperliche Conſtitution iſt die Urſache von der indoles und dem Temperamente des Gemüths. Es kommt vieles auf den Körper an, was der Menſch für ein Temperament hat; auch der Kopf, ſelbſt die Gemüthskräfte ſcheinen ſehr auf den Körper anzukommen. So ſieht man einem ſchon die Munterkeit ſeines Verſtandes und Witzes an den Augen an, und einem andern ſtrahlt die Dummheit ſchon vor der Stirne. Es beruht demnach auch vieles in Anſehung unſerer Begierden und des Vermögens der Luſt und Unluſt auf dem Körper.

Auf der andern Seite beruht die Beſchaffenheit und auch der Zuſtand des Gemüths auf der Beſchaffenheit und dem Zuſtande des Körpers. Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth ermuntern, und

umgekehrt durch Gemüthsbewegungen (z. E. in Geſellſchaft), wieder den Körper aufmuntern. Wir können alſo dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen.

Es iſt die Frage: Von welcher Seite iſt das mehrſte herzuleiten, vom Körper oder von der Seele? Ferner: Würde die Seele, wenn ſie in einen andern Körper gekommen wäre, dieſelbe, oder eine andere Beſchaffenheit und einen andern Zuſtand haben? Hierüber können wir nichts ſagen; denn wir betrachten hier die Seele in Gemeinſchaft mit ihrem Körper, und können alſo nicht wiſſen, was die Seele ohne dieſen Körper, und der Körper ohne dieſe Seele wäre. Viele behaupten, daß alle Seelen einerlei wären, und der Unterſchied der Verſchiedenheit bloß vom Körper herrühre. Dieſe kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der andern Seite in die Seele alle Gewalt ſetzen; ſo kommen wir auf den Stahlianismus. Stahl war ein Mediciner, der dieſes behauptete. Man kann dieſer Meinung nicht ganz und gar widerſprechen; denn alle Eigenſchaften der Seele ſind ſchon in den Mienen und Geſichtszügen des Körpers zu leſen; alſo muß die Seele ihre Eigenſchaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, daß ſie ſich auch ſelbſt ihren Körper mache.

Zum Beſchluſſe der empiriſchen Pſychologie wird noch die Frage aufgeworfen: Ob alle Kräfte der Seele vereinigt, und aus Einer Grundkraft können her=

hergeleitet werden, oder ob verſchiedene Grundkräfte anzunehmen ſind, um alle Handlungen der Seele daraus zu erklären? Wolff nimmt Eine Grundkraft an und ſagt: Die Seele ſelbſt iſt eine Grundkraft, die ſich das Univerſum vorſtellt. Es iſt ſchon falſch, wenn man ſagt: die Seele iſt eine Grundkraft. Dieſes kommt daher, weil die Seele falſch definirt iſt, wie die Ontologie lehrt. Kraft iſt nicht, was den Grund der wirklichen Vorſtellung in ſich enthält, ſondern der respectus der Subſtanz zum Accidens, ſo fern in derſelben der Grund der wirklichen Vorſtellungen enthalten iſt. Die Kraft iſt alſo nicht ein beſonderes Princip, ſondern ein respectus. Wer alſo ſagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine beſondere Subſtanz ſey, ſondern nur eine Kraft, alſo ein Phänomenon und Accidens. Um nun die Frage zu beantworten und abzuhandeln: Ob alle Kräfte der Seele aus Einer Grundkraft können abgeleitet werden, oder ob deren mehrere anzunehmen ſind; ſo müſſen wir freilich ſagen: weil doch die Seele eine Einheit iſt, welches hernach dargethan wird, und welches ſchon das Ich beweiſet; ſo iſt offenbar: daß nur Eine Grundkraft in der Seele iſt, woraus alle Veränderungen und Beſtimmungen entſpringen. Allein das iſt eine ganz andere Frage: ob wir vermögend ſind, alle Handlungen der Seele, und die verſchiedenen Kräfte und Vermögen derſelben, aus Einer Grundkraft herzuleiten? Dieſes ſind wir auf keine Weiſe im Stande; denn wir können ja nicht Wirkungen, die von

einander wirklich verſchieden ſind, aus Einer Grundkraft herleiten; z. E. die bewegende Kraft und die Erkenntnißkraft können unmöglich aus Einer Kraft hergeleitet werden; denn die Urſache der einen Kraft iſt anders, als die der andern. Da wir nun in der menſchlichen Seele reale Beſtimmungen oder Accidenzen von weſentlich verſchiedener Art antreffen; ſo bemüht ſich jeder Philoſoph umſonſt, ſolche aus Einer Grundkraft herzuleiten. Es iſt zwar dieſes die Hauptregel des Philoſophen: daß er ſich bemühe, ſo viel es möglich iſt, alles auf Ein Princip zu bringen, damit die Principien der Erkenntnißquellen nicht zu ſehr vermehrt werden; ob wir aber auch im menſchlichen Gemüthe Urſache haben, verſchiedene Kräfte auf Eine Kraft zu reduciren, folgt nicht daraus. Z. E. das Gedächtniß iſt nur eine Imagination vergangener Dinge, alſo keine beſondere Grundkraft. Die Imagination ſelbſt aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach iſt das bildende Vermögen ſchon eine Grundkraft. Ferner ſo iſt die Vernunft nur der Verſtand a priori. Wir finden demnach, daß wir verſchiedene Grundkräfte annehmen müſſen, und nicht aus Einer alle Phänomena der Seele erklären können; denn wer wollte ſich wohl bemühen, den Verſtand aus den Sinnen herzuleiten? Demnach ſind das Erkenntnißvermögen, das Vermögen der Luſt und Unluſt, und das Begehrungs-Vermögen, Grundkräfte. Vergeblich bemüht man ſich, alle Kräfte der Seele aus Einer herzuleiten; noch viel weniger, daß als Grundkraft die vis repraesentativa uni-

versi könnte angenommen werden. Der Satz aber, daß alle verſchiedene Handlungen des Menſchen aus verſchiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müſſen, dient dazu, um die empiriſche Pſychologie deſto ſyſtematiſcher abzuhandeln.

Die rationale Pſychologie.

Ueberſicht derſelben.

In der rationalen Pſychologie wird die menſchliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empiriſchen Pſychologie, ſondern aus Begriffen a priori erkannt. Hier ſollen wir unterſuchen, wie viel wir von der menſchlichen Seele durch die Vernunft erkennen können. Des Menſchen größte Sehnſucht iſt, nicht, die Handlungen der Seele zu wiſſen, die er durch die Erfahrungen erkennt, ſondern ihren zukünftigen Zuſtand. Die einzelnen Sätze der rationalen Pſychologie ſind hier nicht ſo wichtig, als die allgemeine Betrachtung der Seele von ihrem Urſprunge, von ihrem zukünftigen Zuſtande und der Fortdauer. Hier müſſen wir verſuchen, wie viel wir davon durch die Vernunft erkennen können.

Der Begriff der Seele an ſich ſelbſt iſt ein Erfahrungsbegriff. Wir nehmen aber in der rationalen Pſychologie nichts mehr aus der Erfahrung, als den bloßen Begriff der Seele, daß wir eine Seele haben. Das Uebrige muß aus der reinen Vernunft erkannt werden.

Diejenige Erkenntniß, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlaſſen, iſt die metaphyſiſche Erkenntniß der Seele.

Die Seele wird demnach aus einem dreifachen Geſichtspunkte betrachtet:

1) absolute; ſchlechthin an und für ſich ſelbſt, ihrem Subjecte nach, aus blos reinen Vernunftbegriffen allein. Der erſte Theil faßt alſo in ſich die abſolute Betrachtung der Seele. Dieſes iſt der transſcendentale Theil der rationalen Pſychologie.

2) In Vergleichung mit andern Dingen überhaupt, entweder mit Körpern, oder mit andern denkenden Naturen außer ihr, inwiefern ſie ſich von den körperlichen Naturen unterſcheidet, und mit den denkenden Naturen übereinſtimmt. Im erſten Falle unterſuchen wir, ob die Seele materiell oder immateriell iſt; und im zweiten, wie weit ſie übereinſtimmt mit den thieriſchen Seelen, oder andern höhern Geiſtern.

3) In Anſehung der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen, und zwar, weil es zum Begriffe der Seele gehört, daß ſie mit einem Körper verbunden ſey; alſo von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Commercio zwiſchen beiden. Hier wird nun gehandelt:

a) Von der Möglichkeit dieſes Commercii;

b) Vom Anfange der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder von unſerer Geburt;

c) Vom Ende dieſer Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Zuſtande der Seele bei unſerm Tode. Beim Anfange der Verknüpfung wird unterſucht der Zuſtand der Seele vor der Verknüpfung; ob derſelbe ſtatt finde? Und endlich bei Gelegenheit des Todes, oder bei dem Ende der Verknüpfung wird unterſucht der Zuſtand der Seele nach der Verknüpfung, ob auch eine Fortdauer derſelben ſeyn werde. Dieſes hängt alſo auf eine ſolche Art ſehr gut zuſammen.

Indem wir aber die Seele nach dieſen drei Stükken erwägen; ſo müſſen noch mancherlei Materien mit hereingebracht werden. Wenn wir nämlich in dem erſten Abſchnitte die Seele abſolut betrachten, alſo aus transſcendentalen Begriffen der Ontologie; ſo werden wir examiniren, z. B. ob die Seele eine Subſtanz oder ein Accidens ſey; ob ſie einfach oder zuſammengeſetzt ſey; ob eine einzelne Seele oder ob viele Seelen im Menſchen ſind (die Unität iſt mit der Simplicität nicht einerlei); ob ſie eine Substantia spontanea, oder ob ſie von außen neceſſitirt ſey. Alſo wird hier von der transſcendentalen Freiheit gehandelt: ob die Seele ein Weſen ſey, welches unabhängig iſt, und durch nichts neceſſitirt wird. Dieſes alles wird im erſten Abſchnitte abgehandelt und bewieſen. — Wenn wir im zweiten Abſchnitte von der Vergleichung der Seele mit andern Dingen handeln; ſo wird da die Immaterialität bewieſen: daß die Seele nicht allein eine einfache Subſtanz, ſondern auch von allen einfachen Theilen der

Körper unterſchieden ſey. Ferner, in Vergleichung mit denkenden Naturen, wird der Grad ihrer Vollkommenheit gezeigt; wie weit derſelbe über die thieriſche Seele geht, und wie weit er unter der Vollkommenheit höherer Geiſter ſteht. Dieſer Theil kann aber nur hypothetice abgehandelt werden; d. h. es wird gezeigt, was ſich wohl durch die Vernunft hievon denken und erkennen läßt. — Im dritten Abſchnitte, wo von der Verknüpfung gehandelt wird, und zwar vom Anfange derſelben, da wird der Zuſtand der Seele vor der Verknüpfung erwogen und geſehen: ob wir davon aus Begriffen durch die Vernunft etwas erkennen können. Hieraus werden wir aber erſehen, daß unſere transſcendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet, und daß ſie nur die Erkenntniß a posteriori dirigiren. Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir zwar kommen, ſo wohl a parte ante als post, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung. Allein hier werden wir mit Nutzen philoſophiren, indem wir dadurch die falſche Vernünftelei in Schranken halten, die die wahre Erkenntniß nur untergräbt. Wir werden hier nicht dogmatiſch von dem Zuſtande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiß, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiß. Demnach werden wir die Schranken der menſchlichen Vernunft hier beſtimmen, damit nicht falſche Vernünftelei unter dem Scheine der

Vernunfterkenntniß unſere wahren Principien in Anſehung des Practiſchen untergraben könne.

Erſter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Wenn wir im transſcendentalen Theile der rationalen Pſychologie die Seele abſolut betrachten; ſo wenden wir die transſcendentalen Begriffe der Ontologie auf ſie an.

Dieſe ſind:

1) daß die Seele eine Subſtanz ſey;
2) daß ſie einfach,
3) daß ſie eine einzelne Subſtanz, und
4) daß ſie simpliciter spontanea agens ſey. Dieſes ſind die transſcendentalen Begriffe, nach denen wir die Seele erwägen.

Wenn ich von der Seele rede; ſo rede ich von dem Ich in sensu stricto. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; alſo durch die innere Anſchauung des inneren Sinnes, indem ich mir aller meiner Gedanken bewußt bin, daß ich demnach von mir als einem Zuſtande des innern Sinnes reden kann: Dieſer Gegenſtand des innern Sinnes, dieſes Subject, das Bewußtſeyn in sensu stricto iſt die Seele. In sensu stricto nehme ich das Selbſt, ſofern ich alles das weglaſſe, was in sensu latiori zu meinem

Selbſt gehört. Das Ich in sensu latiori drückt aber mich als den ganzen Menſchen mit Seele und Körper aus. Der Körper aber iſt ein Gegenſtand des äußern Sinnes. Ich kann jeden einzelnen Theil des Körpers durch den äußeren Sinn wahrnehmen, ſo wie alle anderen Gegenſtände. Die Seele iſt aber ein Gegenſtand des innern Sinnes. So fern ich mich nun als einen Gegenſtand fühle und deſſen bewußt bin; ſo bedeutet dies das Ich in sensu stricto oder die Selbſtheit nur allein, die Seele. Dieſen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Object des inneren Sinnes alles Aeußere abſtrahiren könnten; mithin drückt das Ich in sensu stricto nicht den ganzen Menſchen, ſondern die Seele allein aus.

Wenn wir nun von der Seele a priori reden; ſo werden wir von ihr nichts mehr ſagen, als ſofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und ſofern wir auf dieſes Ich die transſcendentalen Begriffe anwenden können. Und dieſes iſt die wahre Philoſophie, den Quell der Erkenntniß zu zeigen; denn ſonſt könnte man nicht wiſſen, wie ich von der Seele a priori etwas kennen kann, und warum ſich nicht mehr transſcendentale Begriffe auf ſie anwenden laſſen. —

Wir werden alſo von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur ſo viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele:

1) daß ſie eine Subſtanz ſey; oder: Ich bin eine Subſtanz. Das Ich bedeutet das Subject, ſofern es

kein Prädicat von einem andern Dinge iſt. Was kein Prädicat von einem andern Dinge iſt, iſt eine Subſtanz. Das Ich iſt das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Weſen fällen können. Ich kann nur ſagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht alſo gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Weſen ſeyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht ſagen: ein anderes Weſen iſt das Ich. Folglich iſt das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Subſtanz.

2) Die Seele iſt einfach, d. h. das Ich bedeutet einen einfachen Begriff. Viele Weſen können nicht zuſammengenommen ein Ich ausmachen. Wenn ich ſage: Ich denke; ſo drücke ich nicht Vorſtellungen aus, die unter viele Weſen vertheilt ſind, ſondern ich drücke eine Vorſtellung aus, die bei Einem Subjecte ſtatt findet. Denn alle Gedanken können nur einfach oder zuſammengeſetzt ſeyn. Ein und eben derſelbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjecte ſtatt finden. Denn wenn die Theile der Vorſtellungen ſollten eingetheilt ſeyn unter viele Subjecte; ſo hätte jedes Subject nur einen Theil der Vorſtellung; mithin hätte kein einziges Subject die Vorſtellung ganz. Damit aber die ganze Vorſtellung in dem Subject ganz ſey; ſo müſſen auch alle Theile der Vorſtellung in dem

einen Subjecte ſeyn. Denn wenn ſie nicht zuſammen in dem einen Subjecte verbunden ſind; ſo iſt die Vorſtellung nicht ganz. Z. E. wenn der Ausſpruch: Quidquid agis etc. unter viele Subjecte ſollte vertheilt werden, ſo daß jedes einen Theil hätte; wenn nämlich dem einen das Wort Quidquid, dem andern agis ins Ohr geſagt würde, ſo daß keiner den ganzen Spruch hörte; ſo könnte man nicht ſagen: der ganze Gedanke ſey in den vielen Köpfen zuſammen, ſo daß jeder einen Theil von dem Gedanken hätte; ſondern der Gedanke iſt gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Theil der ganzen Vorſtellung. Demnach können zwar viele Weſen zugleich einen und eben denſelben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Weſen zuſammen Eine ganze Vorſtellung haben. Demnach muß dasjenige Subject, was eine Vorſtellung ganz hat, einfach ſeyn. Die Seele iſt alſo entweder eine einfache Subſtanz, oder ein Compoſitum von Subſtanzen. Iſt ſie das Letzte; ſo kann ſie gar nicht denken. Denn wenn auch ein Theil denkt; ſo können doch nicht alle Theile zuſammen Einen Gedanken haben; alſo kann ein Compoſitum von Subſtanzen, wo eine Pluralität der Subſtanzen iſt, gar nicht denken; demnach muß die Seele eine einfache Subſtanz ſeyn.

3) Die Seele iſt eine einzelne Seele (die Unität, die Einheit der Seele) d. h. Mein Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn einer einzelnen Subſtanz. Ich bin mir nicht mehrerer Subſtanzen

bewußt. Denn wenn mehrere denkende Weſen im Menſchen wären; ſo müßte man doch auch ſich mehrerer denkenden Weſen bewußt ſeyn. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir Eines Subjects bewußt.

4) Die Seele iſt ein Weſen, welches simpliciter ſpontan handelt; d. h. die menſchliche Seele iſt frei in sensu transscendentali. Die praktiſche oder pſychologiſche Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Neceſſitation der stimulorum. Dieſe iſt in der empiriſchen Pſychologie abgehandelt, und dieſer Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transſcendentale Begriff der Freiheit; dieſer bedeutet die abſolute Spontaneität, und iſt die Selbſtthätigkeit aus dem innern Princip nach der freien Willkühr. Die spontaneitas iſt entweder absoluta vel simpliciter talis, oder secundum quid talis. — Spontaneitas secundum quid iſt, wenn etwas unter einer Bedingung ſpontan handelt. So bewegt ſich z. E. ein Körper, der losgeſchoſſen iſt, ſpontan; aber secundum quid. Dieſe Spontaneitas nennt man auch Spontaneitas automatica; wenn ſich nemlich eine Maſchine nach dem innern Princip von ſich ſelbſt bewegt; z. E. eine Uhr; ein Bratenwender. Die Spontaneität iſt aber nicht simpliciter talis, weil da das innere Principium durch ein Principium externum determinirt war. Das Principium internum bei der Uhr iſt die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das Principium externum iſt der Künſtler, der das Principium internum determinirt. Die Sponta-

neitas simpliciter talis iſt eine abſolute Spontaneität. —

Es fragt ſich aber: Kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Urſachen determinirt iſt; oder ſind ihre Handlungen durch ein Principium externum determinirt? Wenn das Letzte wäre; ſo hätte ſie nur spontaneitatem secundum quid, aber nicht simpliciter talem, und alſo keine Freiheit im transſcendentalen Verſtande. Wenn angenommen wird (welches aber erſt in der Theologia rationali ausgemacht wird), daß die Seele eine Urſache hat, daß ſie ein ens dependens, ein causatum alterius iſt, ſo iſt hier die Frage: ob der Seele, als einem Weſen welches eine Urſache hat, spontaneitas absoluta hat können beigelegt werden? Dieſes iſt eine Schwierigkeit, die uns hier feſthält. Wäre ſie ein ens independens; ſo könnten wir in ihr allenfalls spontaneitatem absolutam denken. Wenn ich aber annehme: ſie ſey ein ens ab alio; ſo ſcheint es ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn, daß ſie auch von dieſer Urſache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt ſey; alſo nur spontaneitatem secundum quid habe; daß ſie zwar nach dem innern Princip frei handele, aber durch eine Urſache determinirt werde. Nun iſt die Frage: Ob ich als Seele denken kann? Ob ich spontaneitatem transscendentalem oder libertatem absolutam habe?

Hier muß das Ich wieder heraushelfen. Es iſt wahr, die spontaneitas absoluta kann in einem ente dependente durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbſtthätigkeit bei einem Weſen, das ein Cau-

satum iſt, kann nicht eingeſehen werden. Allein obgleich die spontaneitas absoluta nicht kann begriffen werden; ſo kann ſie doch auch nicht widerlegt werden. Mithin werden wir nur darauf zu ſehen haben, ob dem Ich die Selbſtthätigkeit kann zugeeignet werden; ob ich frei von mir ſelbſt ohne alle Determination einer Urſache handeln kann? Wenn ich etwas thue, thue ich das ſelbſt, oder wirkt das ein anderer in mir? Geſchieht das Letztere; ſo bin ich nicht frei, ſondern durch eine Urſache außer mir determinirt. Thue ich es aber aus einem innern Princip, das durch nichts Aeußeres determinirt iſt; dann iſt in mir spontaneitas absoluta im transſcendentalen Verſtande. Das Ich beweiſet aber, daß ich ſelbſt handele; ich bin ein Princip und kein Principiatum; ich bin mir bewußt der Beſtimmungen und der Handlungen; und ein ſolches Subject, das ſich ſeiner Beſtimmungen und Handlungen bewußt iſt, das hat libertatem absolutam. Dadurch, daß das Subject libertatem absolutam hat, weil es ſich bewußt iſt, beweiſet es, daß es nicht subjectum patiens, ſondern agens ſey. Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewußt bin; ſo fern handele ich aus dem innern Princip der Thätigkeit nach freier Willkühr, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich spontaneitatem absolutam. Wenn ich ſage: ich denke, ich handele ꝛc.; dann iſt entweder das Wort Ich falſch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; ſo könnte ich nicht ſagen: Ich thue es; ſondern müßte ich ſagen: Ich fühle in mir eine Luſt zu thun, die jemand

in mir erregt hat. Wenn ich aber ſage: Ich thue es; ſo bedeutet das eine Spontaneität in sensu transscendentali. Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich ſagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und alſo handele ich abſolut frei. Wäre ich nicht frei, ſondern nur ein Mittel, wodurch der Andere immediate in mir etwas thut, was ich thue; ſo könnte ich nicht ſagen: Ich thue. Ich thue, als actio, kann nicht anders als absolute frei gebraucht werden. Alle praktiſchen objectiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Menſch nicht frei wäre. Alle praktiſchen Vorſchriften wären unnütz; man könnte alsdann nicht ſagen: du ſollſt dies oder das thun. Nun giebt es aber ſolche Imperativos, nach denen ich etwas thun ſoll; mithin müſſen alle praktiſche Sätze ſowohl problematiſch, als pragmatiſch und moraliſch, in mir eine Freiheit vorausſetzen; folglich muß ich die erſte Urſache ſeyn von allen Handlungen. Da wir aber in der empiriſchen Pſychologie die praktiſche Freiheit erwieſen haben, nachdem wir frei ſind von der Necessitatione a stimulis, ſo können ſchon dadurch die practiſchen Sätze ſtatt finden; mithin iſt in Anſehung deſſen die Moral ſicher, welches auch unſer vornehmſter Zweck iſt. Aber wir müſſen immer denken: wir ſind in der Psychologia rationali; hier müſſen wir uns auf keine Erfahrung berufen, ſondern aus Principien der reinen Vernunft die spontaneitatem absolutam darthun; wo ich alſo über das Practiſche hinaus gehe, und frage: Wie iſt ſolche practiſche Frei-

heit möglich, nach der ich aus dem innern Princi-
pio, durch keine äußere Urſache determinirt, handele?
Hier iſt alſo nicht die Rede vom Willen; dieſes kann
hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden;
ſondern ich lege das Ich oder das substratum aller Er-
fahrung zum Grunde, und ſage von ihm lauter trans-
ſcendentale Prädicate aus. Alsdann bin ich in der
Psychologia rationali. Ich oder die Seele hat Spon-
taneitatem absolutam actionum. Dieſes ſind lauter
transſcendentale Begriffe. Dieſen Satz aber noch wei-
ter zu examiniren, müſſen wir noch ausgeſetzt ſeyn laſ-
ſen, bis dahin, wo von der göttlichen Freiheit in
der theologia naturali geredet wird. Es wird durch
den Verſtand der Speculation noch ſchwer einzuſehen,
wie ein ens derivativum actus originarios ausüben
könne; allein der Grund, daß wir es nicht einſehen
können, liegt in unſerem Verſtande; denn wir kön-
nen niemals den Anfang begreifen, ſondern
nur, was in der Reihe der Urſachen und Wirkungen
geſchieht. Der Anfang iſt aber die Gränze der Reihe,
die Freiheit aber macht lauter neue Abſchnitte zu einem
neuen Anfang; deßwegen iſt es ſchwer einzuſehen. Allein
weil die Möglichkeit ſolcher Freiheit nicht kann eingeſehen
werden; ſo folgt noch nicht daraus, daß, weil wir es
nicht einſehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die
Freiheit iſt aber eine nothwendige Bedingung
aller unſerer practiſchen Handlungen. So
wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einſehen,
die aber eine nothwendige Bedingung vorausſetzen; ſo
ſind

ſind wir auch durch den Begriff der transſcendentalen Freiheit independent.

Es fragt ſich aber: Ob es ein fatum stoicum geben könne, nach welchem unſere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältniß der oberſten Urſache, ſo fern ein jedes Glied in der Ordnung ſchon beſtimmt iſt, nothwendig ſey? Wenn dieſes wäre; alsdann könnte keine Imputation gelten. z. E. Ein Stoiker ſagte: Er müßte durchs Verhängniß ſeinen Herrn beſtehlen; ſein Herr ließ ihn aber durchs Verhängniß aufhenken. Dieſes iſt aber Sophiſterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; ſo kann ihn der andere doch nicht beweiſen. Es iſt hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und wir thun gut, wenn wir ſtehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können. In Anſehung des Praktiſchen aber können wir den Fatalismus nicht admittiren, indem wir bei uns finden, daß wir durch keine Urſache zu unſern Handlungen determinirt werden.

Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit. — Der Begriff der Freiheit iſt practiſch-hinreichend, aber nicht ſpeculativ. Könnten wir die freyen urſprünglichen Handlungen aus der Vernunft erklären; ſo wäre der Begriff ſpeculativ-hinreichend. Dies können wir aber nicht, weil freie Handlungen diejenigen ſind, die aus dem innern Princip aller Handlungen, ohne alle Determination einer fremden Urſache entſpringen. Nun können wir nicht einſehen, wie die Seele ſolche Handlungen ausüben kann. Dieſe Schwierigkeit iſt kein Einwurf,

ſondern eine ſubjective Schwierigkeit unſerer Vernunft. Ein Einwurf iſt eine objective Schwierigkeit, hier aber hat die Vernunft Hinderniſſe, die Sache einzuſehen. Da leidet aber die Sache an ſich nichts, wenn die Schwierigkeit in uns liegt. Es fehlen hier die Bedingungen, unter denen die Vernunft etwas einſehen kann; dieſes ſind die beſtimmenden Gründe. Unſere freien Handlungen aber haben keine beſtimmenden Gründe; alſo können wir ſie auch nicht einſehen. Dieſes iſt ein Grund, die Schranken des Verſtandes einzuſehen, aber nicht die Sache zu läugnen. Die ſubjective Schwierigkeit iſt aber in Anſehung Unſrer eben ſo, als wenn es eine objective Schwierigkeit wäre; obgleich die ſubjectiven Hinderniſſe der Unbegreiflichkeit von den objectiven Hinderniſſen der Unmöglichkeit weſentlich unterſchieden ſind. —

Zweiter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Im zweiten Abſchnitte der rationalen Pſychologie wird die menſchliche Seele erwogen in Vergleichung mit andern Dingen.

Wir betrachten aber die Seele hier in Vergleichung

1) mit körperlichen Naturen, und

2) mit andern denkenden Naturen.

Wenn wir die Seele als ein Object des innern

Sinnes mit den Objecten des äußern Sinnes verglei-chen; iſt ſie materiell, oder immateriell? Iſt ſie ein Ob-ject des äußern oder innern Sinnes? Das Ich zeigt, daß ich keinen andern Begriff von der Seele habe, als von einem Objecte des innern Sinnes. Alle Objecte des äußern Sinnes ſind materiell, und dadurch werde ich die Gegenſtände des äußern Sinnes gewahr, wenn ſie durch Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig ſind. Der Seele aber bin ich mir durch den innern und nicht durch den äußern Sinn bewußt; alſo ſehe ich ein, daß mir die Seele als ein Object des innern Sinnes gegeben iſt. Ferner ſo ſehen wir, daß alle Handlungen der Seele, das Denken, Wollen ꝛc. keine Objecte des äu-ßern Sinnes ſind. Ein denkendes Weſen, als ein ſolches, kann gar kein Object des äußeren Sinnes ſeyn; wir können weder das Denken, noch das Wollen, noch das Vermögen der Luſt und Unluſt durch den äußern Sinn wahrnehmen; und wir können uns nicht vorſtellen, wie die Seele als ein denkendes Weſen ein Object des äuße-ren Sinnes ſeyn ſollte; allein da ſie das nicht iſt, ſo iſt ſie auch nicht materiell. Wäre die Seele ein Gegen-ſtand des äußeren Sinnes; ſo müßte ſie ſolches ſeyn kraft der Undurchdringlichkeit im Raume; denn dadurch werden wir nur Gegenſtände durch den äußeren Sinn gewahr. Weil wir aber die Handlungen der Seele von der Seite kennen, die gar kein Object des äußeren Sin-nes iſt; ſo muß auch die Seele kein Object des äußeren Sinnes ſeyn, ſondern ſie muß immateriell ſeyn. Dieſes

aber können wir auch nicht ſo feſt und gewiß behaupten; ſondern nur ſo weit, als wir ſie kennen.

Wir haben aber ſchon dargethan, daß die Seele eine Subſtanz, und dann daß ſie eine einfache Subſtanz ſey. Daraus glaubte Wolff ſchon die Immaterialität zu beweiſen; allein das iſt falſch; aus der Simplicität folgt noch nicht die Immaterialität; denn der kleinſte Theil eines Körpers iſt doch wirklich etwas materielles und ein Gegenſtand des äußern Sinnes. Ob er gleich kein wirklicher Gegenſtand der äußern Sinne iſt; ſo kann er doch durch die Zuſammenſetzung von vielen ſolchen kleinen Theilchen ein merklicher Gegenſtand des äußeren Sinnes werden. Wenn alſo die Seele auch einfach wäre, ſo könnte ſie doch materiell ſeyn; und wenn ſie mit anderen ſolchen einfachen Theilen zuſammengeſetzt wäre, ſo könnte ſie ein wirkliches Object des äußeren Sinnes werden. Z. E. wenn wir uns vorſtellen, ein Kubikzoll wäre mit Materie ausgefüllt, und man fragte: Wenn die Seele blos einfach ſey, hätte ſie da Raum, ſo daß eben ein ſolcher einfacher Theil weggeſchafft werden müßte, in deſſen Stelle ſie eintreten ſollte? oder hätte ſie darin Platz, ohne daß ſolches geſchehen dürfte? Wird das erſtere behauptet; ſo müßte folgen, daß wenn ich dies mit der zweiten, dritten, vierten und folgende Seelen continuire, ich zuletzt alle Materie aus dem Kubikzolle wegſchaffe und den ganzen Kubikzoll voll Seelen habe, die durch Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, ohne einen Raum einzunehmen. Die Seele kann alſo immer einfach und doch materiell ſeyn. Was aber kein

Object des äußeren Sinnes iſt, das muß auch nicht im mindeſten Grad etwas Körperliches ſeyn; und wenn auch noch ſo viel ſolcher einfachen Theile zuſammengeſetzt werden, ſo muß es doch kein merkliches Object des äußeren Sinnes werden, denn es iſt immateriell. —

Welches iſt nun der Quell dieſer Erkenntniß? (Auf den Quell dieſer Erkenntniß muß der Philoſoph immer zurückgehen; dies iſt beſſer, als wenn er alle Beweiſe auswendig weiß). Woraus kann ein Philoſoph die Immaterialität der Seele beweiſen, und wie weit kann er gehen? Er kann von nichts andern die Gedanken hernehmen, als von dem Ausdrucke: Ich, der den Gegenſtand des innern Sinnes ausdrückt. Alſo liegt in dem Begriffe vom Ich die Immaterialität. — Wir können a priori die Immaterialität der Seele nicht beweiſen, ſondern nur ſo viel: daß alle Eigenſchaften und Handlungen der Seele ſich nicht aus der Materialität erkennen laſſen. Allein dieſe Eigenſchaften beweiſen noch nicht, daß unſere Seele nichts Aeußeres haben ſollte; ſondern nur ſo viel, daß ich die Materialität nicht als einen Erklärungsgrund der Handlungen annehmen kann. Ich ſchließe alſo nur die Materialität aus. Denn wenn ich ſie annehmen ſollte; ſo würde ich von der Seele nichts mehr erkennen. Die Materialität darf man alſo nicht willkührlich annehmen; aber zu der Immaterialität habe ich einen Grund. Man könnte hier ſchon einen hintergehen, und daraus die Materialität beweiſen, ob ſie gleich daraus nicht folgt. Allein man hat doch einen Grund für

die Immaterialität, und das iſt dieſer: Alles, was einen Theil im Ganzen des Raums ausmacht, iſt zwiſchen 2 Grenzen. Die Grenzen des Raums ſind die Puncte; was zwiſchen zwei Puncten iſt, das iſt im Raume; was im Raume iſt, das iſt theilbar; demnach giebts keinen einfachen Theil der Materie, ſondern jede Materie iſt im Raume, und alſo bis ins Unendliche theilbar. Wenn nun die Seele materiell wäre; ſo müßte ſie doch wenigſtens ein einfacher Theil der Materie ſeyn (weil doch ſchon bewieſen worden iſt, daß die Seele einfach iſt). Nun iſt aber kein Theil der Materie einfach; denn das iſt eine Contradiction; alſo iſt auch die Seele nicht materiell, ſondern immateriell.

Jetzt betrachten wir die Seele in Vergleichung mit denkenden Naturen, und zwar ihre Uebereinſtimmung mit thieriſchen Seelen und mit andern Geiſtern. Aus dem Begriffe der Immaterialität der Seele iſt man auf den Begriff der Geiſter gekommen. Ein immaterielles Weſen, das abgeſondert von aller Materie betrachtet wird, und für ſich ſelbſt denken kann, iſt ein Geiſt. Auf ſolche Art iſt der Begriff und die Lehre von den Geiſtern in die Pſychologie gekommen. Der Gang, den wir in Betrachtung der Seele genommen haben, iſt dieſer: daß wir zeigten, die Seele ſey eine Subſtanz; eine einfache und freihandelnde Subſtanz; eine immaterielle Subſtanz. Nun iſt die Frage: Iſt die Seele auch ein Geiſt? Zum Geiſte wird erfordert nicht allein, daß es ein immaterielles Weſen ſey, ſondern daß es auch ein von aller Materie abgeſondertes ſelbſt

denkendes Weſen ſey. — Wenn ich mein immaterielles Weſen mit dem Nahmen Seele belege; ſo folgt aus der Bedeutung des Worts, daß es ein Weſen ſey, welches mit einem Körper, nicht allein in Verbindung, ſondern auch im commercio ſtehet. Wenn nun dieſes Weſen vom Körper getrennt wird; ſo hört auch der Name Seele auf. Nun fragt es ſich: Iſt die Seele blos ein materielles Weſen, welches man nur im commercio mit dem Körper denken kann; oder iſt ſie ein Geiſt, der auch abgeſondert vom Körper denken kann? Es wird hier nicht unterſucht, ob ſie jetzt wirklich das iſt, ſondern ob ſie ein Vermögen habe (ohngeachtet ſie jetzt mit dem Körper im commercio ſtehet), auch ohne Gemeinſchaft mit demſelben zu denken; das heißt, ob ſie, auch vom Körper abgeſondert, als ein Geiſt fortdauren und leben könne? Wir werden alſo die menſchliche Seele, die mit dem Körper verbunden iſt, vergleichen mit Weſen, die in gar keiner Gemeinſchaft mit Körpern ſtehen, und das ſind Geiſter; oder mit ſolchen Weſen, die in einer gleichen Gemeinſchaft als die menſchliche Seele mit dem Körper ſtehen, welches Weſen ſind, die bloß Sinnlichkeit und Vorſtellungskraft haben; und das ſind thieriſche Seelen. Wir werden alſo reden:

a) de anima bruti, deren Gemeinſchaft von den Körpern abhängt;

b) de spiritu, der in gar keiner Gemeinſchaft mit dem Körper iſt, und

c) de anima humana, von der wir ſchon ehedem

hauptſächlich geredet haben, die zwar in Gemeinſchaft mit dem Körper ſteht, aber unabhängig iſt, indem ſie auch ohne Körper als ein Geiſt leben und denken kann.

Wenn wir aber die Seele des Menſchen mit thieriſchen Seelen und mit andern Geiſtern vergleichen; ſo muß man nicht hier hoffen, viele Geheimniſſe und Entdeckungen zu hören, die ſonſt noch keiner weiß, und die der Philoſoph aus einer geheimen Quelle geſchöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekoſtet hat, und die noch Wenige wiſſen: nämlich die Schranken der Vernunft und der Philoſophie einzuſehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden alſo hier unſere Unwiſſenheit kennen lernen, und den Grund derſelben einſehen: warum es unmöglich iſt, daß hierin kein Philoſoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und wenn wir das wiſſen, ſo wiſſen wir ſchon viel.

Die Thiere ſind nicht bloße Maſchinen oder Materie, ſondern ſie haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur iſt entweder leblos oder belebt. Alle Materie als Materie (materia, qua talis) iſt leblos. Woher wiſſen wir das? Der Begriff, den wir von der Materie haben, iſt dieſer: materia est extensum impenetrabile iners. Wenn wir z. E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; ſo ſehen wir, ob es ſich bewegt. Bewegt es ſich nicht von ſelbſt; ſo halten wir es für leblose Materie, die iners iſt, und die in alle Ewigkeit

liegen bleiben möchte, wenn ſie nicht durch Etwas anders bewegt würde. So bald ſich aber eine Materie bewegt; ſo ſehen wir, ob ſie ſich willkührlich von ſelbſt bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; ſo ſagen wir, es iſt belebt; es iſt ein Thier. Ein Thier iſt alſo eine belebte Materie; denn Leben iſt das Vermögen, ſich ſelbſt aus dem innern Princip nach Willkühr zu beſtimmen. Materie aber, als Materie, hat kein inneres Princip der Selbſtthätigkeit, keine Spontaneität, ſich ſelbſt zu bewegen; ſondern alle Materie, die belebt iſt, hat ein inneres Princip, welches abgeſondert iſt von dem Gegenſtande des äußeren Sinnes, und ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt; es iſt in ihr ein beſonderes Princip des innern Sinnes. Ein inneres Princip der Selbſtthätigkeit iſt nur Denken und Wollen; dadurch kann nur Etwas durch den innern Sinn bewegt werden; dieſes iſt allein ein Princip, nach Belieben und Willkühr zu handeln. Wenn ſich alſo eine Materie bewegt; ſo folgt, daß in ihr ein ſolches beſonderes Princip der Selbſtthätigkeit ſey. Dieſes Principes aber des Denkens und Wollens iſt nur ein Weſen, das Erkenntniß hat, fähig. Die Materie kann ſich blos vermittelſt eines ſolchen Principes bewegen. Solches Princip der Materie aber iſt die Seele der Materie. Alſo: alle Materie, die da lebt, lebt nicht als Materie, ſondern hat ein Princip des Lebens und wird belebt. Sofern aber Materie belebt wird; ſofern iſt ſie auch beſeelt. Es liegt alſo bei den Thieren ein Princip des Lebens zum Grunde, und das iſt die Seele. —

Mit dieſen Seelen der Thiere und unſerer Seele ſollen wir eine Vergleichung a priori ohne alle Erfahrung anſtellen und ſehen, worin der Unterſchied beſtehe; allein wenn wir Weſen, die Vorſtellungskraft haben, erkennen ſollen, und zwar a priori; wo bekommen wir die Unterſchiede her, wo ſie uns gar nicht gegeben ſind? Wir ſollen Seelen erkennen, die außer uns ſind, und wozu wir gar keine Data haben? Allein dieſen Unterſchied und die Data dazu nehmen wir wieder von uns ſelbſt, und aus dem Begriffe vom Ich. Unſre Seele kennen wir blos durch den innern Sinn; wir haben aber auch einen äußern Sinn; demnach wird aller Unterſchied blos auf unſerm äußern und innern Sinn beruhen. Wenn wir uns a priori Weſen vorſtellen; ſo werden wir nicht die Unterſchiede dem Grade nach, ſondern der Species nach bemerken; es muß alſo der Unterſchied und die Vergleichung auf unſerm äußern und innern Sinne beruhen. Demnach können wir Weſen uns vorſtellen, die ein Vermögen des äußern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das ſind die Thiere.

Demnach werden die Thiere alle Vorſtellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorſtellung werden ſie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtſeyn ſeiner Selbſt, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verſtand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verſtandes und der Vernunft ſind nur in ſofern möglich, als man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. Sie werden keine

allgemeine Erkenntniß durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorſtellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorſtellungen nach dem Subjecte und Prädicate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Theilen; denn das ſind alles Folgen des Bewußtſeyns, deſſen die Thiere ermangeln.

Wir können den Thieren ein Analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorſtellungen ſind nach den Geſetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieſelben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere ſind demnach nicht dem Grade nach von der menſchlichen Seele unterſchieden, ſondern der Species nach; denn wenn die thieriſchen Seelen in ihrem ſinnlichen Vermögen noch ſo ſehr zunehmen, ſo kann doch dadurch das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn ſie gleich in der Sinnlichkeit beſſere Phänomena, als wir ausüben; ſo fehlt ihnen doch der innere Sinn.

Da wir aus der Natur des Geiſtes geſchloſſen haben, daß alles, was ein Princip des Lebens iſt, auch leben muß; ſo müſſen wir ſolches auch von den Seelen der Thiere zugeben. Demnach, ſo wie unſere Intellectualität in der andern Welt zunehmen wird; ſo kann auch die Sinnlichkeit bei den Thieren zunehmen, aber ſie werden uns niemals gleich kommen. Nun können wir uns problematiſch denken, daß ſolche Weſen exiſtiren, die keinen innern Sinn haben; denn es iſt kein Widerſpruch, ſolche anzunehmen. Wieviel Phänomena laſſen ſich nun bei ſolchen Weſen, die keinen innern Sinn haben, aus

dem Vermögen der äußern Sinnlichkeit erklären, ohne einen innern Sinn anzunehmen? Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, der Begriff vom Ich, findet bei ſolchen Weſen, die keinen innern Sinn haben, nicht ſtatt; demnach kann kein unvernünftiges Thier denken. Ich bin; hieraus folgt der Unterſchied, daß Weſen, die einen ſolchen Begriff vom Ich haben, Perſönlichkeit beſitzen.

Dieſes iſt die phyſikaliſche Perſönlichkeit, ſo fern ſie ſagen können: Ich bin. Ferner folgt, daß ſolche Weſen Freiheit haben, und ihnen alles kann imputirt werden; und dieſes iſt die practiſche Perſönlichkeit, die in der Moral Folgen hat. Wenn man aber Phänomena, die ſich blos aus der äußern Sinnlichkeit erklären laſſen, anführen wollte; ſo könnte man hier recht gut die ganze empiriſche Pſychologie der Thiere erklären. Weil dieſes aber mit der Phyſik verflochten iſt; ſo kämen wir dadurch von der Psychologia rationali zu weit ab. Wir ſehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verſtand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach iſt die Sinnlichkeit bei uns ein ſolcher Zuſtand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der unſern weit vorzuziehen iſt. Dieſen Verluſt haben wir aber erſetzt bekommen durch das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt, und durch den Verſtand, der daraus folget. Auch ſind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, ſondern wir können dieſes alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach dieſen Weſen ein Empfindungsvermögen, Imagination u. ſ. w. zu, aber alles

nur ſinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtſeyn verbunden. Aus dieſer äußern Sinnlichkeit und aus mechaniſchen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Thiere erklären, ohne das Bewußtſeyn oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philoſoph muß die Principien der Erkenntniſſe nicht ohne Urſache vermehren.

Da wir nun unſere Seele verglichen haben mit Weſen, die unter ihr ſind; ſo wollen wir ſie jetzt auch mit Weſen vergleichen, die über ihr ſind. Da wir einen äußern und innern Sinn haben, und wir uns Weſen denken können, die blos einen äußern Sinn haben; ſo können wir uns auf der andern Seite auch Weſen denken, die gar keinen äußern Sinn haben, die gar nicht in die Sinne fallen, und die alſo immateriell ſind. Demnach können wir uns immaterielle Weſen vorſtellen, die mit Bewußtſeyn ihrer ſelbſt begabt ſind. Ein immateriell denkendes Weſen, das mit Bewußtſeyn begabt iſt (woraus denn ſchon folgt, daß es auch ein vernünftiges Weſen iſt), iſt ein Geiſt. Vom Geiſte muß unterſchieden werden dasjenige, was geiſtig iſt. Geiſtige Weſen ſind die, die mit dem Körper zwar verbunden ſind, die aber ihre Vorſtellungen, ihr Denken und Wollen continuiren können, wenn ſie auch vom Körper abgeſondert werden. Nun fragt es ſich: Iſt die Seele des Menſchen ein geiſtiges Weſen? — Wenn ſie auch ohne Körper zu leben continuiren kann, dann iſt ſie geiſtig; und wenn die Seelen der Thiere ſolches auch können, ſo ſind ſie auch geiſtiger Natur. Ein Geiſt iſt aber, der

wirklich ſeparirt iſt vom Körper, der, ohne ein Gegenſtand des äußern Sinnes zu ſeyn, dennoch denken und wollen kann. Was können wir nun von den Geiſtern a priori erkennen? Wir können uns Geiſter nur problematiſch denken, d. h. es kann kein Grund a priori angeführet werden, dieſelben zu verwerfen. Die Erfahrung lehrt uns, daß, wenn wir denken, unſer Körper dabei ins Spiel kommt; wir ſehen aber nicht ein, daß es nothwendig iſt. Wir können uns recht gut Weſen vorſtellen, die gar keinen Körper haben, und dennoch denken und wollen können. Demnach können wir problematiſch denkende vernünftige Weſen, mit Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, die immateriell ſind, annehmen. Problematiſch kann etwas angenommen werden, wenn es ſchlechthin klar iſt, daß es möglich iſt. Apodiktiſch können wir es nicht beweiſen; aber es kann uns auch keiner widerlegen, daß ſolche Geiſter nicht exiſtiren ſollten. Eben ſo können wir das Daſeyn Gottes nicht apodiktiſch demonſtriren; aber es iſt auch keiner im Stande, mir das Gegentheil zu beweiſen, denn wo will er das hernehmen? — Nun können wir von dieſen Geiſtern nichts mehr ſagen, als was ein Geiſt, der abgeſondert vom Körper iſt, thun kann. Sie ſind kein Gegenſtand des äußern Sinnes; alſo ſind ſie nicht im Raume. Weiter können wir hier nichts ſagen; ſonſt verfallen wir in Hirngeſpinſte. Der Begriff von thieriſchen Seelen und von höhern Geiſtern iſt nur ein Spiel unſerer Begriffe. Das Reſultat iſt: Wir erfahren an uns, daß wir ein Gegenſtand des

äußern und innern Sinnes ſind. Nun können wir uns Weſen vorſtellen, die bloß einen äußeren Sinn haben, und das ſind thieriſche Seelen; aber wir können uns auch Weſen vorſtellen, die, blos einen innern Sinn haben, und das ſind Geiſter. Wenn wir uns Weſen vorſtellen, die ſowohl einen innern als äußern Sinn haben; ſo ſind das menſchliche Seelen.

Wir können hiervon nichts beweiſen, ſondern nur problematiſch annehmen, indem die Unmöglichkeit davon nicht kann dargethan werden. Glücklicher Weiſe lehrt uns noch die Erfahrung, daß es wirklich ſolche Weſen gebe, von welchen wir in der Psychologia rationali ſagen, daß ſie nur blos einen äußeren Sinn haben; daß es aber Weſen gebe, die blos einen innern Sinn haben, davon kann uns die Erfahrung unmöglich belehren.

Dritter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Im dritten Abſchnitte der rationalen Pſychologie wird von der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen gehandelt.

Wir handeln zuerſt von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom commercio zwiſchen beiden.

Ein commercium iſt eine wechſelſeitige Beſtim-

mung. Die Dependenz der Beſtimmung, die nicht wechſelſeitig iſt, iſt kein commercium, ſondern eine **Verbindung**. In ſolcher einſeitigen Verbindung ſteht Gott mit der Welt. Das commercium zwiſchen Seele und Körper iſt aber eine wechſelſeitige Dependenz der Beſtimmung. Wir fragen demnach zuerſt: Wie iſt ein ſolches commercium zwiſchen einem denkenden Weſen und einem Körper möglich? (Zwiſchen der **Seele** und dem Körper kann ich nicht ſagen; denn der Begriff der Seele ſetzt ſchon ein commercium voraus). Der Grund, die Schwierigkeit dieſes commercii einzuſehen, beruht darauf: Die Seele iſt ein Gegenſtand des innern Sinnes, und der Körper iſt ein Gegenſtand des äußern Sinnes. An dem Körper werde ich nichts Innerliches und an der Seele nichts Aeußerliches gewahr. Nun läßt es ſich durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt, ein Grund ſeyn ſoll, von dem, was ein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt. Denken und Wollen ſind bloß Gegenſtände des innern Sinnes. Wäre Denken und Wollen eine bewegende Kraft; ſo wäre es ein Gegenſtand des äußern Sinnes ſelbſt. Weil nun aber Denken und Wollen blos Gegenſtände des innern Sinnes ſind (alſo ein Grund der innern Beſtimmung); ſo iſt dieſes ſchwer einzuſehen, wie ſolches ein Grund der äußern Beſtimmung ſeyn kann. Und da auf der andern Seite die Bewegung, als ein Gegenſtand des äußern Sinnes, ein Grund der äußern Beſtimmung iſt; ſo iſt es ſchwer, zu beſtimmen, wie denn dieſes ein Grund der innern Beſtimmungen

und

und Vorſtellungen ſeyn kann. Die wechſelſeitige Beſtimmung zwiſchen Denken und Wollen und zwiſchen Bewegen können wir nicht durch die Vernunft einſehen. Die Unmöglichkeit, ſolches durch die Vernunft einzuſehen, beweiſet aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache ſelbſt. Durch die Erfahrung können wir es aber einſehen; und dieſes gehet ja hier nicht allein ſo, ſondern alle Grundkräfte ſind uns durch die Erfahrung gegeben, und keine läßt ſich durch die Vernunft einſehen. Wir kennen alſo am Körper nur diejenigen Kräfte, deren Wirkungen Phänomena des äußern Sinnes ſind; und an der Seele kennen wir keine andern Kräfte, als deren Wirkungen Phänomena des innern Sinnes ſind. Wie nun die Kräfte des äußern Sinnes des Körpers können Gründe der Phänomene der Seele ſeyn, und die Kräfte der Seele Gründe der Phänomene des Körpers ſeyn können, kann gar nicht eingeſehen werden. Allein nicht nur das commercium zwiſchen der Seele und dem Körper iſt ſchwer einzuſehen, ſondern auch das commercium zwiſchen den Körpern unter einander. Wir können es zwar einſehen; doch nur wenn wir ſchon Kräfte des commercii vorher annehmen. Z. E. Wenn ich die Undurchdringlichkeit annehme; ſo iſt dieſes ſchon eine Grundkraft des commercii. Dieſe Grundkraft des commercii unter den Körpern kann kein Weſen einſehen, deſſen Vernunft nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv iſt. Denn noch ſind alle Syſtemata explicandi commercium animae cum corpore fruchtlos und vergeblich; denn es kann kein Sy-

ſtem erklären, wie aus dem Denken die Bewegung, und umgekehrt aus der Bewegung das Denken entſtehet, weil man keine Grundkraft einſehen kann. Man hat ſchon genug philoſophirt, wenn man nur bis auf die Grundkraft kommt. Alle Systemata explicandi commercium laufen darauf hinaus, weil ſie die Ungleichheit zwiſchen dem Denken und Bewegen ſehen. Daher künſteln ſie auf alle Weiſe, weil ſie ſich einbilden, daß der natürliche Einfluß unmöglich ſey. Allein in Anſehung der Seele zeigen die Phänomena, daß der Wille einen Einfluß auf den Körper, und umgekehrt, daß die Seele eine Kraft hat, den Körper zu bewegen. Davon aber können wir keinen Grund angeben; denn das iſt eine Grundkraft, ein Grundvermögen. Demnach iſt das commercium, weil es nach beſtimmten Geſetzen geſchieht, ein natürlicher Einfluß, und die Gemeinſchaft iſt natürlich. Weil man geglaubt hat, das commercium könne unmöglich natürlich ſeyn; ſo hat man ein drittes Weſen ins Spiel geſetzt und geſagt, wie Leibnitz: Entweder hat ſchon Gott im Anfange die Handlungen der Seele und des Körpers ſo eingerichtet, daß ſie übereinſtimmen; oder wie Carteſius, daß Gott bei jeder Gelegenheit die Handlungen beider ſo einrichte, daß ſie übereinſtimmen. Wir können aber ſowohl das commercium zwiſchen den Körpern unter einander, als zwiſchen der Seele und dem Körper nicht anders einſehen, als daß es möglich ſey, in ſo fern alle Subſtanzen da ſind durch Einen; deßwegen ſtehen ſie in Gemeinſchaft. Wie dieſes aber

zwiſchen der Seele und dem Körper zugeht, iſt nicht einzuſehn.

Da nun die Seele mit dem Körper im commercio ſtehet; ſo fragen wir: Wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Seele in der Welt wird durch den Ort des Körpers determinirt; meine Seele iſt da, wo mein Körper iſt. Aber wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort des Körpers in der Welt iſt nur durch den äußern Sinn determinirt; da nun die Seele ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt, durch den innern Sinn aber kein Ort determinirt werden kann: ſo kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determinirt werden; denn durch die innern Handlungen kann kein äußeres Verhältniß beſtimmt werden. Die Seele ſchaut ſich aber nur durch den innern Sinn an: alſo kann ſie ſich nicht in einem Orte anſchauen, und ſich eines Orts bewußt ſeyn. Ich kann in dem Körper den Platz nicht fühlen, wo die Seele ſitzt; denn ſonſt müßte ich mich durch einen äußern Sinn anſchauen; ich ſchaue mich aber ſelbſt durch den innern Sinn an. So wenig ſich ein Auge ſelbſt anſchauen kann; ſo wenig kann ſich die Seele äußerlich anſchauen. Aber ſie kann ſich äußerer Theile des Körpers bewußt ſeyn, vorzüglich derer, welche die mehreſten Urſachen ihrer Empfindungen enthalten. Die Urſache aller Empfindungen iſt aber das Nervenſyſtem. Ohne die Nerven können wir nichts Aeußeres empfinden. Die Wurzel aller Nerven iſt aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil ſich im

P 2

Gehirn alle Nerven concentriren; demnach concentriren ſich alle Empfindungen im Gehirn. Alſo muß die Seele den Sitz ihrer Empfindungen ins Gehirn ſetzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das iſt aber nicht der Ort der Seele ſelbſt, ſondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entſpringen. Wir finden, daß das Gehirn mit allen Handlungen der Willkühr der Seele harmonirt. Ich fühle jeden Theil beſonders. Wenn ich z. E. den Finger ans Feuer halte: ſo empfinde ich daſelbſt den Schmerz; aber am Ende concentriren ſich alle Empfindungen von jedem beſondern Theile des Körpers im Gehirn, dem Stamme aller Nerven; denn wenn die Nerven von einem Theile des Körpers abgeſchnitten ſind, alsdann fühlen wir freilich nichts von dem Theile. Demnach muß in dem Gehirn das Princip aller Empfindungen ſeyn. Nun ſtellt man ſich vor, die Seele habe da im Gehirne ihren Sitz, damit ſie alle Nerven bewegen könne, und durch die Nerven wieder könne afficirt werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, ſondern nur, daß das Gehirn mit allen ſeinen Veränderungen der Seele harmoniere. Z. E. vom Nachſinnen thut der Kopf weh. Wir ſchauen ja den Ort nicht an, ſondern ſchließen nur, daß das Gehirn der Sitz der Seele ſey, weil die Seele da am meiſten wirkt. Wenn wir uns eine Stelle im Gehirn imaginiren, die das erſte Princip von dem Stamme der Nerven iſt, wo alle Nerven zuſammenlaufen, und ſich in einem Punkte endigen, welches das sensorium commune genannt wird, das aber kein Medicus geſehen

hat; ſo fragt ſichs nun: ſitzt die Seele in dieſem sensorio communi? Hat ſie ein kleines Plätzchen da eingenommen, damit ſie von da den ganzen Körper dirigiren und gleichſam wie ein Organiſt aus einem Orte die ganze Orgel dirigiren kann; oder hat ſie gar keinen Ort im Körper, ſo daß der Körper ſelbſt ihr Ort iſt? Geſetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo ſie auf unſern Nerven wie auf einer Orgel ſpielt; ſo könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten, wo die Seele ſitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Menſch zwar noch da ſeyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organiſt gleichſam auf der Orgel ſpielen ſollte; dieſes iſt aber ſehr materialiſtiſch gedacht. Wenn aber die Seele kein Gegenſtand der äußeren Sinnen iſt; ſo werden auch ihr nicht die Bedingungen äußerer Anſchauungen zukommen. Die Bedingung der äußeren Anſchauung aber iſt der Raum. Da ſie nun kein Gegenſtand der äußern Anſchauung iſt; ſo iſt ſie auch nicht im Raum, ſondern ſie wirkt nur im Raum; — und obgleich wir analogice ſagen, ſie iſt im Raum, ſo müſſen wir dieſes doch nicht körperlich nehmen. Eben ſo ſagt man, daß Gott in einer Kirche ſey. Demnach behaupten wir das zweite, nämlich: die Seele hat im Körper keinen beſondern Ort; ihr Ort iſt aber in der Welt durch den Körper determinirt, und ſie iſt mit dem Körper unmittelbar verbunden. Die Möglichkeit dieſes Commercii ſehen wir nicht ein; die Bedingungen dieſes Commercii

müſſen wir aber nicht allein ſetzen, wie ſie bei den Körpern unter einander ſind, nämlich durch Undurchdringlichkeit, denn ſonſt wird ſie materiell. Einen Ort und Platz im Körper für ſie anzuweiſen, iſt widerſinnig und materialiſtiſch.

Jetzt betrachten wir die Seele mit dem Körper, der Zeit nach, im commercio; und zwar den Zuſtand der Seele im Anfange des commercii, oder bei der Geburt; im Commercio ſelbſt, oder im Leben; und am Ende des Commercii, oder bei dem Tode.

Das Leben beſteht in dem commercio der Seele mit dem Körper; der Anfang des Lebens iſt der Anfang des commercii, das Ende des Lebens iſt das Ende des commercii. Der Anfang des commercii iſt die Geburt, und das Ende des commercii iſt der Tod. Die Dauer des commercii iſt das Leben. Der Anfang des Lebens iſt die Geburt; dieſes iſt aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, ſondern des Menſchen. Das Ende des Lebens iſt der Tod; dieſes iſt aber nicht das Ende des Lebens der Seele, ſondern des Menſchen. Geburt, Leben und Tod, ſind alſo nur Zuſtände der Seele; denn die Seele iſt eine einfache Subſtanz; alſo kann ſie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöſet werden, wenn der Körper aufgelöſet wird; denn der Körper iſt nur die Form der Seele. Der Anfang oder die Geburt des Menſchen iſt alſo nur der Anfang des commercii, oder der veränderte Zuſtand der Seele; und das Ende oder

der Tod des Menſchen iſt nur das Ende des commercii, oder der veränderte Zuſtand der Seele. Allein der Anfang des commercii oder die Geburt des Menſchen iſt nicht der Anfang des Princips des Lebens, und das Ende des commercii oder der Tod des Menſchen iſt nicht das Ende des Princips des Lebens; denn das Princip des Lebens entſteht nicht durch die Geburt und hört auch nicht auf durch den Tod. Das Princip des Lebens iſt eine einfache Subſtanz. Aus der Subſtantialität oder Simplicität folgt aber gar nicht, daß die Geburt des Menſchen der Anfang der Subſtanz, und der Tod des Menſchen das Ende der Subſtanz ſey; denn eine einfache Subſtanz entſteht und vergeht nicht nach Naturgeſetzen. Mithin bleibt die Subſtanz, wenn gleich der Körper vergeht; und alſo muß auch die Subſtanz da geweſen ſeyn, als der Körper entſtand. — Die Subſtanz bleibt immer unverändert; demnach ſind die Geburt, das Leben und der Tod nur verſchiedene Zuſtände der Seele. Ein Zuſtand ſetzt aber ſchon ein Daſeyn voraus; denn der Anfang iſt kein Zuſtand, die Geburt iſt aber ein Zuſtand der Seele, alſo kein Anfang der Seele.

Da wir den Zuſtand der Seele beim Anfange des commercii betrachtet haben; ſo müſſen wir jetzt die Seele vor dem Anfange der Verknüpfung, oder ihren Zuſtand vor der Geburt, und nach dem Ende der Verknüpfung, oder ihren Zuſtand nach dem Tode erwägen. Zwiſchen dem Zuſtande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode iſt eine große Uebereinſtimmung. Denn

wenn die Seele nicht vor der Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte; ſo könnten wir nicht ſchließen, daß ſie auch nach der Vereinigung mit demſelben leben werde. Denn wenn ſie mit dem Körper entſtanden wäre; ſo könnte ſie auch mit dem Körper aufhören. Denn das, was ſie nach der Vereinigung ſeyn ſoll, kann ſie aus eben denſelben Gründen auch vor der Vereinigung geweſen ſeyn. Aber wir können auch von dem Zuſtande nach dem Tode, den wir beweiſen werden, auf den Zuſtand der Seele vor der Geburt ſchließen; denn aus den Beweiſen, die wir für die Fortdauer der Seele nach dem Tode geben werden, ſcheint zu fließen, daß wir vor der Geburt im reinen geiſtigen Leben geweſen ſind; und daß durch die Geburt die Seele, ſo zu ſagen, in einen Kerker, in eine Höhle gekommen iſt, die ſie an ihrem geiſtigen Leben hindert. Allein es iſt hier die Frage: ob die Seele in ihrem geiſtigen Leben vor der Geburt einen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen gehabt hat; ob ſie alle die Erkenntniſſe, die Erfahrungen von der Welt beſeſſen, oder ob ſie dieſelben erſtlich durch den Körper erlangt habe? Wir antworten: Daraus, daß die Seele vor der Geburt im reinen geiſtigen Leben geweſen iſt, folgt noch gar nicht, daß ſie in demſelben einen ſolchen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen, und eben dieſelben Kenntniſſe von der Welt (die ſie erſt nach der Geburt erlangt hat) gehabt habe; ſondern es folgt vielmehr, daß die Seele in einem geiſtigen Leben geweſen, eine geiſtige Kraft des Lebens gehabt habe, alle Fähigkeiten und Vermögen ſchon beſaß;

aber ſo, daß alle dieſe Fähigkeiten erſt durch den Körper ſich entwickelt haben, und daß ſie alle die Kenntniſſe, die ſie von der Welt hat, erſt durch den Körper erlangt hat, und ſich alſo durch den Körper zu der künftigen Fortdauer hat vorbereiten müſſen. Der Zuſtand der Seele vor der Geburt war alſo ohne Bewußtſeyn der Welt und ihrer ſelbſt.

Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode.

Jetzt wollen wir den Zuſtand der Seele nach dem Tode erwägen.

Hier haben wir zwei Fragen aufzuwerfen:

1) ob die Seele nach dem Tode leben und fortdauern werde? und

2) ob ſie ihrer Natur nach leben und fortdauern müſſe? d. h. ob ſie unſterblich ſey?

Wenn die Seele lebt; ſo folgt noch nicht, daß ſie, ihrer Natur nach, nothwendig leben müſſe; denn ſie könnte ja von Gott, aus gewiſſen Abſichten der Belohnung oder der Beſſerung, lebendig erhalten werden. Aber alsdann, wenn ſie nur zufällig lebte; ſo könnte die Zeit kommen, wo ſie aufhören könnte zu leben. Wenn ſie aber ihrer Natur nach unſterblich iſt; ſo muß ſie nothwendiger Weiſe immer fortdauern. Demnach werden wir hier nicht zu beweiſen haben das zufäl-

lige Leben der Seele (daß ſie blos leben werde, das folgt ſchon aus ihrer Subſtantialität, indem jede Subſtanz fortdauert, auch die Subſtanz der Körper; denn wenn das Holz verbrannt iſt, ſo ſind nur die Theile aufgelöſet, die Subſtanz aber bleibt immer), ſondern daß ſie unſterblich ſey. Die Unſterblichkeit iſt die natürliche Nothwendigkeit, zu leben. Dieſes zu beweiſen, hat weit mehr auf ſich, als das bloße zufällige Leben, welches mit vielen Beweiſen, aus der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte ꝛc. Gottes hergenommen, kann dargethan werden. Derjenige Beweis aber, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache ſelbſt hergenommen iſt, iſt allemal der einzig mögliche Beweis, und dieſer iſt transſcendental. Viele Beweiſe von einer Sache können a priori nicht gegeben werden. Die andern Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, die man ſonſt noch hat, ſind nicht Beweiſe für ihre Unſterblichkeit, ſondern ſie beweiſen nur die Hoffnung des zukünftigen Lebens. Der Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, der aus der Natur und aus dem Begriffe hergenommen iſt, beruht darauf: das Leben iſt nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Princip, aus der Spontaneität, zu handeln. Nun liegt es ſchon im allgemeinen Begriff der Seele, daß ſie ein Subject ſey. Die Spontaneität in ſich enthält, ſich ſelbſt aus dem innern Princip zu determiniren. Sie iſt der Quell des Lebens, der den Körper belebt. Weil nun alle Materie leblos iſt (denn das iſt der Begriff von der Materie, den wir davon haben, indem wir ſie nicht anders

kennen); ſo kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. Die Actus der Spontaneität können nicht vom äußern Princip herrühren; d. h. es können nicht äußere Urſachen des Lebens ſeyn; denn ſonſt wäre im Leben nicht Spontaneität. Das liegt ſchon im Begriffe des Lebens, da es ein Vermögen iſt, die Handlungen aus dem innern Princip zu determiniren. Alſo kann kein Körper Urſache vom Leben ſeyn. Denn weil der Körper Materie iſt, alle Materie aber leblos iſt; ſo iſt der Körper kein Grund des Lebens, ſondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens, das dem Princip des Lebens widerſteht. Der Grund des Lebens muß vielmehr in einer andern Subſtanz liegen, nämlich in der Seele; ein Grund, der aber nicht auf der Verbindung mit dem Körper, ſondern auf dem innern Princip ihrer Spontaneität beruht. Demnach wird weder der Anfang des Lebens der Seele, noch die Fortdauer des Lebens derſelben vom Körper herrühren. Wenn alſo der Körper gleich aufhört; ſo bleibt doch noch das Princip des Lebens übrig, welches unabhängig vom Körper die Actus des Lebens ausgeübet hat, und alſo auch jetzt nach der Trennung vom Körper, dieſelben Actus des Lebens ungehindert ausüben muß.

Das Leben bei dem Menſchen iſt zweifach: das thieriſche und das geiſtige Leben. Das thieriſche iſt das Leben des Menſchen, als Menſch; und hierzu iſt der Körper nöthig, daß der Menſch lebe. Das andere Leben iſt das geiſtige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, dieſelben Actus des Lebens auszuüben con-

tinuiren muß. Zu dem thieriſchen Leben iſt der Körper nöthig; da iſt die Seele mit dem Körper in Verbindung; ſie wirkt in den Körper und belebt denſelben. Wenn nun die Maſchine des Körpers zerſtört iſt, daß die Seele in ſie nicht mehr wirken kann; ſo hört zwar das thieriſche Leben auf, aber nicht das geiſtige. Allein man könnte ſagen: alle Handlungen der Seele, z. E. Denken, Wollen u. ſ. w. geſchehen vermittelſt des Körpers, welches die Erfahrung zeigt; alſo iſt der Körper die Bedingung des Lebens der Seele. Freilich ſo lange der Geiſt eine Seele vorſtellt, ſo lange der Geiſt im commercio mit dem Körper ſteht; ſo lange ſind auch die Handlungen der Seele dependent vom Körper; denn ſonſt wäre es kein commercium. So lange das Thier lebt, iſt die Seele das Princip des Lebens; der Körper iſt aber das Inſtrument, das Organon, wodurch die lebendigen Actus der Seele in der Welt ausgeübet werden. Wenn wir alſo zwei Subſtanzen in dem commercio betrachten; ſo kann es freilich nicht anders ſeyn, als daß die eine Subſtanz von der andern eine Bedingung ſey. Daher kann z. E. die Seele nicht denken, wenn der Körper krank iſt. Alle ſinnlichen Erkenntniſſe beruhen auf dem Körper, denn er iſt das Organon der Sinne. So lange der Menſch lebt; ſo muß die Seele ihre ſinnlichen Vorſtellungen durch das Gehirn, als wie auf einer Tafel abgezeichnet, vorbringen können.

Es geht hier mit einer Seele, die an den Körper geſchloſſen iſt, wie mit einem Menſchen, der an einen Karren befeſtiget iſt. Wenn ſich dieſer Menſch bewegt;

ſo muß ſich der Karren mitbewegen. Es wird aber niemand behaupten, daß die Bewegung von dem Karren herrühre; eben ſo rühren die Handlungen nicht vom Körper, ſondern von der Seele her. So lange der Menſch an dem Karren iſt; ſo iſt dies die Bedingung ſeiner Bewegung. Wird er davon befreiet, ſo wird er ſich leichter bewegen können; alſo war dies ein Hinderniß ſeiner Bewegung. So lange er aber noch daran gebunden iſt; ſo lange wird ihm auch die Bewegung leichter, je beſſer das Inſtrument im Stande iſt. Wenn nun ſchon einmal die Seele an den Körper gebunden iſt; ſo iſt die Veränderung der Hinderniſſe die Beförderung des Lebens; eben ſo, wie die Bewegung leichter iſt, wenn die Räder an dem Karren geſchmiert ſind, ob ſie gleich nach der Befreiung von dem Karren noch leichter wäre. Alſo iſt auch eine gute Conſtitution des Körpers eine Beförderung des Lebens, ſo lange die Seele an den Körper gebunden iſt, obgleich die Beförderung des Lebens noch beſſer wäre nach der Befreiung vom Körper. Denn da der Körper eine lebloſe Materie iſt; ſo iſt er ein Hinderniß des Lebens. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden iſt, muß ſie dieſes Hinderniß ertragen und auf alle Art ſich zu erleichtern ſuchen. Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; ſo iſt die Seele von ihrem Hinderniſſe befreiet, und nun fängt ſie erſt an recht zu leben. Alſo iſt der Tod nicht die abſolute Aufhebung des Lebens, ſondern eine Befreiung der Hinderniſſe eines vollſtändigen Lebens. Dieſes liegt ſchon in eines Jeden Verſtande und in der Natur der

Sache. Das Bewußtſeyn des bloßen Ich beweiſet, daß das Leben nicht im Körper, ſondern in einem beſondern Princip liegt, welches vom Körper unterſchieden iſt; daß folglich dieſes Principium auch ohne Körper fortdauern kann, und dadurch ſein Leben nicht vermindert, ſondern vermehrt wird. Dieſes iſt der einzige Beweis, der a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingeſehen, hergenommen iſt.

Nun können wir noch einen Beweis a priori, aber aus der Erkenntniß eines andern Weſens führen.

Welches Weſen erkennen wir aber a priori? Das Daſeyn unſrer Seele erkennen wir zwar aus der Erfahrung, aber die Natur derſelben ſehen wir a priori ein. Dasjenige Weſen, welches wir a priori erkennen können, muß abſolut nothwendig ſeyn. Zufällige Weſen kann ich nur durch die Erfahrung erkennen; von denen würde ich nichts wiſſen, wenn ſie nicht gegeben wären; aber was nothwendig iſt, davon ſehe ich a priori ein, daß es abſolut nothwendig ſeyn muß. Dieſes abſolut nothwendige Weſen iſt das göttliche Weſen. Wenn wir nun aus der Nothwendigkeit dieſes göttlichen Weſens auf die Unſterblichkeit der Seele ſchließen wollen, ſo können wir a priori aus der göttlichen Natur ſolches nicht erkennen; denn ſonſt müßte die Seele ein Theil der göttlichen Natur ſeyn. Wenn ich es alſo aus der Natur des Weſens der Seele nicht erkennen kann, was bleibt dann übrig? Antwort: Freiheit; denn Natur und Freiheit ſind nur das, was an einem Weſen erkannt werden kann.

Demnach werden wir aus der Erkenntniß des göttlichen Willens auf die nothwendige Fortdauer der Seele ſchließen. Dieſes iſt der moraliſche oder (weil die Erkenntniß Gottes hinzukommt) der theologiſch-moraliſche Beweis. Er beruht darauf: Alle unſre Handlungen ſtehen unter practiſchen Regeln der Verbindlichkeit. Dieſe practiſche Regel iſt das heilige moraliſche Geſetz. Dieſes Geſetz ſehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der Handlungen, daß ſie ſo und nicht anders ſeyn ſollen, welches wir a priori einſehn. Es kommt hier aber vornämlich auf die Geſinnungen an, daß ſie mit dem heiligen Geſetze adäquat ſind, wo auch der Bewegungsgrund moraliſch iſt. Alle Sittlichkeit aber beſteht im Inbegriffe der Regel, nach welcher wir würdig werden, glücklich zu ſeyn, wenn wir darnach handeln. Sie iſt nicht eine Anweiſung der Handlungen, wodurch wir glücklich werden, ſondern nur, wodurch wir der Glückſeligkeit würdig werden. Sie lehrt nur allein die Bedingungen, unter denen die Glückſeligkeit möglich iſt zu erlangen. Dieſe Bedingungen, dieſes Geſetz ſehe ich durch die Vernunft ein. Nun iſt aber in dieſer Welt kein Weg, zur Glückſeligkeit durch dieſe Handlungen zu erlangen. Wir ſehen, daß die Handlungen, wodurch wir uns der Glückſeligkeit würdig machen, uns hier die Glückſeligkeit nicht verſchaffen können. Wie oft muß die Redlichkeit nicht ſchmachten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht fort. Da ich aber nun doch das Geſetz einſehe, aber auf der andern Seite gar keine Verheißung habe, und gar nicht hoffen kann,

daß jemals meine Handlungen, wenn ſie dieſem Geſetze adäquat ſind, werden belohnt werden; da ich einſehe, daß ich mich dadurch, daß ich dieſes Geſetz befolgt habe, der Glückſeligkeit würdig gemacht habe, auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; ſo haben alle moraliſche Regeln keine Kraft; ſie ſind mangelhaft, weil ſie das nicht verſchaffen können, was ſie verſprechen. Es ſcheint beſſer zu ſeyn, daß man ſich gar nicht bemühe dieſem Geſetze adäquat zu leben, ſondern ſein Glück in der Welt, ſo viel als nur möglich, zu befördern ſuche. Auf dieſe Weiſe iſt der klügſte Schelm der Glücklichſte, wenn er es nur ſo klug zu machen weiß, daß er nicht ertappt wird; und derjenige, der ſich beeiferte, nach dem moraliſchen Geſetze zu leben, würde ein rechter Thor ſeyn, wenn er die Vortheile in der Welt hintennachſetzte und nach ſolchen Dingen ſchnappte, die ihm das moraliſche Geſetz verſpricht, aber nicht leiſten kann.

Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntniß von Gott zu Hülfe. Ich ſehe ein abſolut nothwendiges Weſen ein, welches im Stande iſt, mir diejenige Glückſeligkeit zu ertheilen, der ich mich durch Beobachtung des moraliſchen Geſetzes würdig gemacht habe. Da ich nun aber ſehe, daß ich dieſer Glückſeligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieſer Welt gar nicht theilhaftig werden kann, ſondern ſehr oft durch mein moraliſches Verhalten und durch meine Rechtſchaffenheit Vieles meiner zeitlichen Glückſeligkeit habe aufopfern müſſen; ſo muß eine andere Welt ſeyn, oder ein Zuſtand,

wo

wo das Wohlbefinden des Geſchöpfs dem Wohlverhalten deſſelben adäquat ſeyn wird. Wenn nun der Menſch eine andere Welt annimmt; ſo muß er auch ſeine Handlungen darnach einrichten, ſonſt handelt er wie ein Böſewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an; ſo würde er wie ein Thor handeln, wenn er ſeine Handlungen dem Geſetze, das er durch die Vernunft einſieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgſte Böſewicht der Beſte und Klügſte, indem er nur hier ſein Glück zu befördern ſucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann.

Dieſer moraliſche Beweis iſt practiſch hinreichend genug, einen künftigen Zuſtand zu glauben. Der Menſch, bei dem er ſeine Wirkung thun ſoll, muß ſchon vorher moraliſche Geſinnungen gefaßt haben; alsdann braucht ein ſolcher keinen Beweis mehr; er hört nicht einmal die Einwendungen, die gemacht werden; für ihn iſt er völlig hinreichend. Er iſt die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegentheil einführen wollte, der hebet alle moraliſche Geſetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann ſind die moraliſchen Grundſätze nur Chimären. Allein nach der Speculation, nach der logiſchen Richtigkeit und nach ihrem Maaßſtabe iſt dieſer Beweis nicht hinreichend genug. Denn weil wir nicht ſehen, daß in dieſem Leben das Laſter beſtraft, und die Tugend belohnt wird; ſo folgt daraus noch gar nicht, daß eine andere Welt ſey; denn das können wir ja nicht wiſſen, ob nicht die Laſter und Tugenden hier ſchon belohnt und beſtraft werden. Es kann ja hier ſchon jeder ſeine Strafe

empfinden; und wenn uns auch ſeine Laſter und Verbrechen größer vorkommen, als ſie beſtraft werden; ſo können ja dieſe Verbrechen, die wir für ſo ſtrafbar halten, nach Beſchaffenheit ſeines Temperaments eben ſo menſchlich und eben ſo klein ſeyn, als bei einem andern, der geringere Verbrechen begeht, aber eine beſſere Beſchaffenheit des Temperaments hat, und ſich eher vom Laſter enthalten kann. Wenn wir auf der andern Seite den Tugendhaften nicht ſo glücklich ſehen, als er es verdient hat; ſo war vielleicht ſeine Tugend noch ſehr befleckt, und vielleicht hat er alſo eine ſo hohe Glückſeligkeit nicht verdient. Ferner könnte man einwerfen: Wenn wir auch annehmen, daß darum eine Zukunft ſey, damit jeder belohnt und beſtrafet werde. — (Man könnte hier noch eben ſo wohl fragen: Warum erſcheinen wir nicht hier ſchon vor dem göttlichen Richter? Warum müſſen wir erſt ſterben? Aber wenn man ſich hier ſo tief ins Fragen einlaſſen wollte, ſo könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht ſechs Füße und zwei Hörner?) — Wohlan aber, es ſey eine Zukunft, wo ein jeder belohnt und beſtraft wird; ſo darf man doch deßwegen nicht ewig leben, um belohnt oder beſtraft zu werden. Wenn jeder ſeine Belohnung oder Beſtrafung erhalten hat; ſo iſt es mit ihm zu Ende, und ſein Leben iſt aus; denn das Verhältniß der Verbrechen zu der Ewigkeit der Strafen iſt offenbar zu groß, und eben dieſes gilt auch von den Belohnungen; das Leben kann alſo immer aufhören, wenn ſchon alles belohnt und beſtraft iſt. Ferner ſo dürften gar viele Perſonen blos wegen Belohnungen und

Beſtrafungen gar nicht vor dem göttlichen Richterſtuhl erſcheinen, indem ſie weder gute noch böſe Handlungen haben ausüben können; als z. E. kleine Kinder, die früh geſtorben ſind; Wilde, die gar keinen Gebrauch der Vernunft haben, und die von keinem moraliſchen Geſetze etwas wiſſen. Alſo dürften nach dieſem Beweiſe alle dergleichen Perſonen keine Rechnung auf ein künftiges Leben annehmen; und wenn die andern gleich in den künftigen Zuſtand verſetzt würden, ſo könnten ſie doch nur ſo lange in demſelben bleiben, als ihre Belohnungen und Beſtrafungen dauern.

Demnach iſt es nicht genug, daß man beweiſe, die Seele werde nach dem Tode leben; ſondern es muß auch bewieſen werden, daß ſie ihrer Natur nach nothwendig leben müſſe; denn ſonſt, wenn ich einmal ſterben ſoll, wenn es auch nach etlichen tauſend Jahrhunderten geſchehen ſollte, ſo will ich lieber bald ſterben, als daß ich noch lange die Zeit mit Bedenklichkeiten zubringen, und die Comödie mit anſehen ſoll. —

Aus dieſem Beweiſe kann alſo auch keine nothwendige Fortdauer dargethan werden. Der vorige Beweis aber, der aus der Natur der Seele und aus dem Begriffe des Geiſtes gegeben iſt, beweiſt: daß die Seele, ihrer geiſtigen Natur nach, nothwendig ewig fortdauern ſoll. Wenn nun ſchon die Seele, ihrer Natur nach, unſterblich iſt; ſo gilt dieſes für alle, ſowohl kleine Kinder als Wilde; denn die Natur aller Seelen iſt einerlei. Der moraliſche Beweis iſt aber ein hinreichender Grund des Glaubens. Was kann dieſen Glauben aber be-

wirken? Die Erkenntniß eines Weſens, welches alle Handlungen nach dieſem reinen und heiligen moraliſchen Geſetze belohnen und beſtrafen wird. Wer das glaubt, lebt moraliſch. Der bloße Begriff aber kann ihn nicht dazu bewegen; demnach iſt dieſer moraliſche Beweis practiſch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Geſetz, ſondern auch ſeinen Urheber.

Der dritte Beweis iſt der empiriſche, der aus der Pſychologie hergeleitet wird. Er wird aus der Natur der Seele, ſo fern ſie aus der Erfahrung entlehnt iſt, genommen. Wir verſuchen nämlich, ob wir nicht aus der Erfahrung, die wir von der Natur der Seele haben, einen Beweis herleiten können. — Wir bemerken in der Erfahrung, daß die Seelenkräfte eben ſo zunehmen, wie die Kräfte des Körpers, und eben ſo abnehmen, wie die Kräfte des Körpers. So wie der Körper abnimmt, ſo nimmt auch die Seele ab. Nun folgt aber daraus noch gar nicht, daß: wenn der Körper abnimmt, und gänzlich aufhört, daß auch die Seele gänzlich mit ihm aufhöre. Der Körper iſt zwar die Bedingung des thieriſchen Lebens; demnach hört zwar das thieriſche Leben auf, aber noch nicht das gänzliche Leben. Allein dieſer empiriſche Beweis kann noch gar nicht die Unſterblichkeit der Seele darthun. Der allgemeine Grund, warum wir nicht aus den Beobachtungen und Erfahrungen des menſchlichen Gemüths die künftige Fortdauer der Seele ohne den Körper darthun können, iſt: weil alle dieſe Erfahrungen und Beobachtungen in Ver-

bindung mit dem Körper geſchehen. Wir können keine Erfahrungen in dem Leben anſtellen, als in Verbindung mit dem Körper. Demnach können dieſe Erfahrungen nicht beweiſen, was wir ohne den Körper ſeyn könnten; denn ſie ſind ja mit dem Körper geſchehen. Wenn ſich der Menſch entkörpern könnte, ſo könnte die Erfahrung, die er alsdenn anſtellen möchte, beweiſen, was er ſeyn würde ohne Körper. Da nun ſolche Erfahrung aber nicht möglich iſt; ſo kann man auch ohne dieſe Erfahrung nicht darthun, was die Seele ohne den Körper ſeyn wird. Aber dieſer empiriſche Beweis hat einen negativen Nutzen, indem wir nämlich aus der Erfahrung keinen ſichern Schluß wider das Leben der Seele führen können; denn daraus, daß der Körper aufhört, folgt ja noch gar nicht, daß die Seele auch aufhören werde. — Kein Gegner kann alſo aus der Erfahrung ein Argument erfinden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es iſt alſo die Unſterblichkeit der Seele wenigſtens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt ſind, geſichert.

Der vierte Beweis iſt empiriſch-pſychologiſch, aber aus kosmologiſchen Gründen; und dieſes iſt der analogiſche Beweis. Hier wird die Unſterblichkeit der Seele aus der Analogie der geſammten Natur geſchloſſen. — Analogie iſt die Proportion der Begriffe, wo ich aus dem Verhältniſſe zweier Glieder, die ich kenne, zum Verhältniß des dritten Gliedes, das ich kenne, das Verhältniß des vierten Gliedes, das ich nicht kenne, herausbringe. Der Beweis an ſich ſelbſt iſt folgender: In der

geſammten Natur finden wir, daß keine Kräfte, kein Vermögen, keine Werkzeuge, weder den lebloſen noch den belebten Weſen zukommen, die nicht auf einen gewiſſen Nutzen oder Zweck abzielen. Wir finden aber in der Seele ſolche Kräfte und Vermögen, die in dieſem Leben keinen beſtimmten Zweck haben; alſo müſſen dieſe Vermögen (da nichts ohne Nutzen und Zweck in der Natur iſt) wenn ſie hier keinen Nutzen und beſtimmten Zweck haben, doch irgendwo einen Nutzen haben; es muß alſo ein Zuſtand ſeyn, wo die Kräfte können gebraucht werden. Alſo läßt ſich von der Seele vermuthen, daß ſie für eine künftige Welt aufbehalten ſeyn muß, wo ſie alle dieſe ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann. Wenn wir dieſen Satz ſtückweiſe durchgehen; ſo finden wir durch die Erfahrung in der ganzen Natur, daß alle Thiere, keine Organe, keine Kräfte und Vermögen umſonſt haben, ſondern daß ſie alle ihren Nutzen und beſtimmten Zweck haben. Nun fragt es ſich: ob die Kräfte der menſchlichen Seele ſo beſchaffen ſind, daß ſich ihr Nutzen nur auf dieſe Welt erſtrecket; oder ob auch in ihr Fähigkeiten und Vermögen ſind, die hier in dieſem Leben gar keinen Nutzen und beſtimmten Zweck haben? Wenn wir dieſes unterſuchen; ſo werden wir das Letztere beſtätigt finden. Wir dürfen nur das Erkenntnißvermögen der Seele annehmen; ſo ſehen wir, daß ſich dieſes viel weiter erſtreckt, als es die Bedürfniſſe dieſes Lebens, und die Beſtimmungen in dieſer Welt erfordern. Dieſes beweiſen einige Wiſſenſchaften. Die Mathematik zeigt, daß unſer Erkenntnißvermögen ſich weit über die Gren-

zen unſerer hieſigen Beſtimmung erſtrecke. Wir beſitzen eine Begierde, zu wiſſen, wie es ſich mit dem ganzen Bau der Schöpfung verhalte; wir ſtellen Beobachtungen mit vieler Mühe an; auf jeden hellen Punkt des Himmels erſtreckt ſich unſere Wißbegierde, welches die Aſtronomie beweiſet. Nun fragt es ſich: Ob alle dieſe Bemühungen, die in der Befriedigung unſerer Wißbegierde beſtehen, den geringſten Nutzen für unſer gegenwärtiges Leben haben? Es iſt gar ſehr bekannt: daß alle die Wiſſenſchaften, wodurch wir unſere Wißbegierde befriedigen, nicht den geringſten Nutzen auf unſer Leben in dieſer Welt haben; indem viele Nationen exiſtiren, die davon gar nichts wiſſen, denen das Copernikaniſche Syſtem ſehr gleichgültig iſt, und die beim Mangel dieſer Einſicht ſehr wohl zufrieden ſind. Man kann immer ohne ſolche Wiſſenſchaften leben; ja der wichtigſte Punkt der Aſtronomie intereſſirt gerade am wenigſten. Der Kalender und die Schifffahrt würden wohl der vorzüglichſte Nutzen ſeyn, den wir in dieſer Welt davon haben; allein auch ohne das könnte man leben, wenn man nichts mehr als nur hier leben ſollte. Dieſes ſind auch die Folgen des Luxus des Verſtandes, die auf dieſes Leben nicht abzielen. Wir können immerhin ohne den Luxus, den uns die Schifffahrt zuwege bringt, leben. Darin beſteht nicht der Werth unſerer Perſon, daß wir uns mit Waaren und Kleidern von fremden Weltgegenden behängen; alſo hat dieſes auch nicht einen auf dieſes Leben beſtimmten Zweck. Unſere Wißbegierde erſtreckt ſich aber noch weiter. Der Menſch unterſucht und fragt:

Was er vor der Geburt war? was er nach dem Tode werden wird? Er geht noch weiter und fragt: wo kommt die Welt her? Iſt ſie unendlich, oder zufällig, oder von Ewigkeit, und hat ſie eine Urſache? Wie iſt dieſe Urſache beſchaffen? Alle dieſe Erkenntniſſe intereſſiren mich gar nicht in dieſem Leben. Wenn ich nur für dieſe Welt allein wäre, was brauchte ich zu wiſſen: wo ich her bin oder die Welt, und wer die Urſache dieſer Welt ſey, und wie ſie beſchaffen iſt; wenn ich nur da bin und leben kann. Da nun alle dieſe Vermögen nicht umſonſt ſeyn können; ſo müſſen ſie in einem andern Zuſtande ihren Nutzen haben. Selbſt diejenigen Zwecke, die in dieſem Leben die intereſſanteſten ſeyn können, z. E. wie ein gutes Bier u. ſ. w. könne gemacht werden, erſcheinen in unſerm Bewußtſeyn als ſehr niedrig; dagegen die Unterſuchungen, die hier gar keinen beſtimmten Nutzen haben, ſcheinen der beſtimmte und höhere Zweck zu ſeyn. Es wäre alſo nicht allein unnütz, ſondern auch widerſinnig, ſeine Kräfte über ſeine Beſtimmung, Zweck und Nutzen zu erheben. Demnach muß ein anderes Leben für uns aufbehalten ſeyn, wo dieſes ſeinen Zweck und ſeinen Nutzen hat. Ferner ſo erfordern die Wiſſenſchaften und Speculationen: daß ein Theil der Menſchen mehr arbeite, damit ein anderer Theil mehr Zeit und Muße zum Speculiren behalte, und nicht für Erwerbungs- und Nahrungsmittel ſorgen dürfe. Wenn nun aber keine andere Beſtimmung wäre; ſo würde dieſe Ungleichheit unter den Menſchen dieſem Leben ſehr unangemeſſen ſeyn. Ja der Menſch, der ſich auf Wiſſenſchaften

und Speculationen legt, ſetzt viele Vortheile dieſes Lebens auf die Seite; er verkürzt ſein Leben und ſchwächt ſeine Geſundheit. Da alſo dergleichen Wiſſenſchaften für unſere gegenwärtige Beſtimmung gar nicht paſſend ſind; ſo muß eine andere Beſtimmung zu erwarten ſeyn, wo ſie mehr Valeur haben werden. Ferner reicht die Kürze des menſchlichen Lebens nicht zu, von allen den Wiſſenſchaften und Erkenntniſſen, die man ſich erworben hat, Gebrauch zu machen. Das Leben iſt zu kurz, ſein Talent völlig auszubilden. Wenn man es in den Wiſſenſchaften am höchſten gebracht hat, und jetzt den beſten Gebrauch davon machen könnte; ſo ſtirbt man. Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; ſo hätte der allein mehr erfunden, als alle Menſchen zuſammen in 1000 Jahren nicht würden erfunden haben. Allein da er es in den Wiſſenſchaften am höchſten gebracht hatte; ſo ſtirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom *A. B. C.* anfangen muß, und wenn der es eben ſo weit gebracht hat, ſo ſtirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben ſo. Demnach hat die Kürze des Lebens gar keine Proportion zu dem Talente des menſchlichen Verſtandes. Da nun nichts in der Natur umſonſt iſt; ſo muß auch dieſes für ein anderes Leben aufgehoben ſeyn. Die Wiſſenſchaften ſind der Luxus des Verſtandes, die uns den Vorſchmack von dem geben, was wir im künftigen Leben ſeyn werden.

Wenn wir auf der andern Seite die Kräfte des Willens betrachten; ſo finden wir eine Triebfeder zur Moralität und Rechtſchaffenheit in uns. Sollte dieſe

für uns blos in dieſem Leben gemacht ſeyn; ſo hat uns die Natur zum Beſten. Alles wäre unnütz, wenn die Seele keinen weitern Umfang ihrer Beſtimmung hätte. Geſetzt, es käme ein anderes Weſen, ein Geiſt auf unſere Erde, und er würde ein ſchwangeres Weib offen ſeſen, in deſſen Leib ein anderes Weſen wäre. Er ſähe ferner, daß dieſes Weſen Organe hätte, die es aber gar nicht in dem Zuſtande brauchen könnte, in dem es ſich befindet; ſo müßte dieſer Geiſt nothwendig ſchließen, daß das Weſen für einen andern Zuſtand aufbehalten ſey, in welchem es alle ſeine Organe werde gebrauchen können. Und wir ſelbſt ſchließen eben ſo; wenn wir z. E. eine Raupe ſehen, und gewahr werden, daß ſie ſchon alle Organe hat, die ſie hernach als Schmetterling gebrauchen wird: daß ſie ſich derſelben nach ihrer Entwickelung bedienen werde. Eben ſo iſt die Seele des Menſchen ausgerüſtet mit Erkenntniß- und Begehrungskräften, mit Trieben und moraliſchem Gefühl, die gar keine hinreichende Beſtimmung für dieſes Leben haben. Da nun nichts umſonſt iſt, ſondern alles ſeinen Zweck hat; ſo müſſen auch dieſe Fähigkeiten der Seele ihren beſtimmten Zweck haben. Weil nun dieſes im gegenwärtigen Leben nicht eintrifft; ſo muß es für ein künftiges Leben aufbehalten ſeyn.

Die Schwierigkeit, die dieſen Beweis begleitet, beruhet auf folgendem Einwurfe: Die Zeugung der Menſchen iſt zufällig; es beruht immer auf den Menſchen, ob ſie ſich in den Zuſtand, Kinder zu zeugen, ſetzen wollen oder nicht; es beruht bloß auf ihrer Neigung, auf

ihrem Einfalle. Oft werden ſogar Kinder erzeugt auf eine unerlaubte Art, wenn Perſonen aus großer Brunſt an einander gerathen. Es können alſo hier die Menſchen eben ſo gut, wie andere Thiere, zur Zucht zugelegt werden. Nun kann kein Geſchöpf, welches vermittelſt der zufälligen Entſchließung ſeiner Aeltern durch die Geburt in die Welt geſetzt iſt, für einen höhern Zweck und ein künftiges Leben beſtimmt ſeyn. Es iſt zwar wahr, wenn die Menſchen ſonſt gar nicht würden zum Leben gekommen ſeyn, außer durch den Zweck der thieriſchen Geburt, der ſehr zufällig iſt; ſo wäre dieſes nicht nur ein vollkommener Einwurf, ſondern gar ein Beweis. Allein wir ſehen auf der andern Seite, daß das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des thieriſchen Lebens beruhe; ſondern daß es ſchon vor dem thieriſchen Leben gedauert habe, und alſo ſein Daſeyn von einer höhern Beſtimmung abhänge. Das thieriſche Leben iſt folglich zufällig, aber nicht das geiſtige. Das geiſtige Leben könnte doch fortdauern und ausgeübet werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereinigt wäre. Wenn die Weſen, die nicht gebohren worden ſind, oder nicht haben gebohren werden können, des menſchlichen Lebens gleich nicht theilhaftig geworden ſind; ſo kann ja dieſer Geiſt, der dann durch die Hülle eines Körpers wäre entwickelt worden, doch auf eine andere Art entwickelt werden. Wenn auch dieſe Antwort auf die Einwendung die Sache noch nicht völlig beweiſet; ſo nützt ſie doch ſo viel, daß der Einwurf, dem ſie entgegengeſetzt iſt, nichts gilt, und wir

alſo in unſerm Glauben, ein zukünftiges Leben anzunehmen, geſichert ſind.

Was die Beſchaffenheit des Zuſtandes der Seele jenſeits der Grenze des Lebens betrifft; ſo werden wir hier nichts mit Zuverläſſigkeit ſagen können, indem die Schranken unſerer Vernunft ſich bis an die Grenze erſtrecken, nicht aber bis über dieſelbe hinausgehen. — Demnach werden nur Begriffe ſtatt finden, die den zu machenden Einwürfen entgegengeſetzt werden können. Zuerſt fragt es ſich: Ob die Seele in ihrem zukünftigen Zuſtande ſich ihrer ſelbſt bewußt ſeyn wird, oder nicht? — Wenn ſie ſich nicht ihrer ſelbſt bewußt wäre; ſo würde dieſes der geiſtige Tod ſeyn, den wir durch die vorhergehenden Begriffe ſchon widerlegt haben. Wenn ſie ſich aber nicht bewußt iſt, ob ihre Lebenskraft gleich noch da iſt; ſo iſt dieſes der geiſtige Schlummer, in welchem die Seele nicht weiß, wo ſie iſt, und ſich noch nicht in die andere Welt recht ſchicken kann. Dergleichen Mangel der Lebenskraft und des Bewußtſeyns kann aber gar nicht bewieſen werden; denn weil die Seele ſelbſt die Lebenskraft iſt, ſo kann ſie keinen Mangel daran haben.

Die Perſönlichkeit, die Hauptſache bei der Seele nach dem Tode, und die Identität der Perſönlichkeit der Seele beſteht aber darin: daß ſie ſich bewußt ſey, daß ſie eine Perſon iſt, und daß ſie ſich auch der Identität bewußt iſt; denn ſonſt wäre der vorige Zuſtand mit dem künftigen gar nicht verknüpft. Die Perſönlichkeit kann practiſch und pſychologiſch genommen werden; practiſch, wenn ihr freie Handlungen zuge-

ſchrieben werden; pſychologiſch, wenn ſie ſich ihrer ſelbſt und der Identität bewußt iſt. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und die Identität der Perſon beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Princip des Lebens iſt, alſo auch die Perſönlichkeit.

Wenn ſich aber nun die Seele ihrer ſelbſt bewußt iſt; ſo fragt es ſich: Iſt ſie ſich bewußt als eines reinen Geiſtes, oder mit einem organiſchen Körper verbunden? Hiervon können wir nichts Zuverläſſiges ſagen. Man hat hierüber zweierlei Meinungen:

1) Man kann ſich entweder eine Reſtitution des thieriſchen Lebens denken, welche entweder von irdiſcher oder von überirdiſcher Art ſeyn kann. Nach der irdiſchen Art müßte meine Seele dieſen oder einen andern Körper annehmen; nach der überirdiſchen Art, welches ein Uebergang aus dieſem in ein anderes thieriſches Leben wäre, müßte die Seele einen verklärten Körper annehmen. Oder man kann ſich auch

2) ein ganz reines geiſtiges Leben, wo die Seele gar keinen Körper haben wird, denken.

Dieſe letzte Meinung iſt der Philoſophie am allerangemeſſenſten. Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens iſt, das künftige aber vollkommen ſeyn ſoll; ſo muß es völlig geiſtig ſeyn. Wenn wir nun aber ein völlig geiſtiges Leben annehmen; ſo kann man hier wieder fragen: wo iſt Himmel? Wo iſt Hölle? Und

welches iſt unſer künftiger Beſtimmungsort? Die Trennung der Seele vom Körper iſt nicht in eine Veränderung des Orts zu ſetzen. Die Gegenwart des Geiſtes kann nicht localiter erklärt werden. Denn wenn ſie localiter erklärt wird; ſo kann ich, wenn der Menſch todt iſt, fragen: ſitzt die Seele noch lange im Körper? oder: geht ſie gleich heraus? Iſt ſie demnach in der Stube oder im Hauſe? Und wie lange mag ſie wohl auf ihrer Reiſe, es ſey zum Himmel oder zur Hölle, zubringen? Oder wo iſt ſie ſonſt? Alle dieſe Fragen aber fallen weg, wenn man die Gegenwart des Geiſtes nicht localiter annimmt und erklärt. Oerter ſind nur Verhältniſſe körperlicher aber nicht geiſtiger Dinge. Demnach iſt die Seele, weil ſie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körperwelt nicht zu ſehen; ſie hat keinen beſtimmten Ort in der Körperwelt, ſondern ſie iſt in der Geiſterwelt; ſie ſteht in Verbindung und im Verhältniß mit andern Geiſtern. Wenn nun dieſe Geiſter wohldenkende und heilige Weſen ſind, und die Seele in ihrer Gemeinſchaft iſt; ſo iſt ſie im Himmel. Iſt die Gemeinſchaft der Geiſter aber bösartig, in der ſie ſich befindet; ſo iſt die Seele in der Hölle. Der Himmel iſt alſo allerwärts, wo ſolche Gemeinſchaft heiliger geiſtiger Weſen iſt; er iſt aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die Gemeinſchaft nicht in der Körperwelt errichtet iſt. Demnach wird der Himmel nicht der unermeßliche Raum ſeyn, den die Weltkörper einnehmen, und der ſich in blauer Farbe zeigt, wo man durch die Luft hinfahren müßte, wenn man hin-

kommen wollte; ſondern die Geiſterwelt iſt der Himmel; und in dem Verhältniß und der Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt ſtehen, heißt: im Himmel ſeyn. Demnach wird die Seele nicht in die Hölle kommen, wenn ſie boshaft geweſen iſt; ſondern ſie wird ſich nur in der Geſellſchaft der böſen Geiſter ſehen, und das heißt: in der Hölle ſeyn. —

Wir haben eine Erkenntniß von der Körperwelt durch ſinnliche Anſchauung, in ſo fern ſie uns erſcheint; unſer Bewußtſeyn iſt an die animaliſche Anſchauung adſtringirt; die gegenwärtige Welt iſt das commercium aller Gegenſtände, ſo fern ſie durch gegenwärtige ſinnliche Anſchauung angeſchaut werden. Wenn ſich aber die Seele vom Körper trennt; ſo wird ſie nicht dieſelbe ſinnliche Anſchauung von dieſer Welt haben; ſie wird nicht die Welt ſo anſchauen, wie ſie erſcheint, ſondern, ſo wie ſie iſt. Demnach beſteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der ſinnlichen Anſchauung in die geiſtige Anſchauung; und das iſt die andere Welt. Die andere Welt iſt demnach nicht ein anderer Ort, ſondern nur eine andere Anſchauung. Die andere Welt bleibt den Gegenſtänden nach dieſelbige; ſie iſt den Subſtanzen nach nicht unterſchieden; allein ſie wird geiſtig angeſchaut. Die ſich die andere Welt ſo vorſtellen, als wenn ſie ein neuer Ort wäre, der von dieſer abgeſondert iſt, und in den man erſt verſetzt werden muß, wenn man hinkommen will; die müſſen dann auch die Trennung der Seele localiter nehmen und ihre Gegenwart localiter

erklären. Alsdann würde ihre Gegenwart auf körperlichen Bedingungen beruhen, als auf der Berührung, Ausdehnung im Raume u. ſ. w.; alsdann aber würden auch viele Fragen ſtatt finden, und man verfiele in den Materialismus. Da aber die Gegenwart der Seele ſpirituell iſt; ſo muß auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper beſtehen, und in dem Hingehen in die andere Welt; ſondern da die Seele durch den Körper eine ſinnliche Anſchauung hat von der Körperwelt; ſo wird ſie dann, wenn ſie von der ſinnlichen Anſchauung des Körpers befreiet iſt, eine geiſtige Anſchauung haben, und das iſt die andere Welt. — Kommt man in die andere Welt; ſo kommt man nicht in die Gemeinſchaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich ſchon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entferntern; ſondern man bleibt in dieſer Welt, hat aber eine geiſtige Anſchauung von Allem. Alſo iſt die andere Welt nicht dem Orte nach von dieſer unterſchieden; der Begriff vom Orte kann hier gar nicht gebraucht werden. Demnach muß auch der Zuſtand der Seligkeit, oder der Himmel, und der Zuſtand des Elendes, oder der Hölle, welches alles die andere Welt in ſich faſſet, gar nicht in dieſer ſinnlichen Welt geſucht werden; ſondern wenn ich hier rechtſchaffen geweſen bin, und nach dem Tode eine geiſtige Anſchauung von Allem bekomme, und in die Gemeinſchaft eben ſolcher rechtſchaffenen Weſen trete; ſo bin ich im Himmel. Wenn ich aber nach meinem Verhalten eine geiſtige Anſchauung von ſolchen Weſen bekomme, deren Wille aller

Regel

Regel der Sittlichkeit widerſtreitet, und wenn ich in ſolche Gemeinſchaft gerathe; ſo bin ich in der Hölle. Zwar kann dieſe Meinung von der andern Welt nicht demonſtrirt werden, ſondern es iſt eine nothwendige Hypotheſe der Vernunft.

Der Gedanke des Swedenborg iſt hierin ſehr erhaben. Er ſagt: die Geiſterwelt macht ein beſonderes reales Univerſum aus; dieſes iſt der mundus intelligibilis, der von dieſem mundo sensibili muß unterſchieden werden. Er ſagt: Alle geiſtige Naturen ſtehen mit einander in Verbindung; nur die Gemeinſchaft und Verbindung der Geiſter iſt nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht ein Geiſt dem andern weit oder nahe ſeyn, ſondern es iſt eine geiſtige Verbindung. Nun ſtehen unſere Seelen mit einander als Geiſter in dieſer Verbindung und Gemeinſchaft, und zwar ſchon hier in dieſer Welt; nur ſehen wir uns nicht in dieſer Gemeinſchaft, weil wir noch eine ſinnliche Anſchauung haben; aber obgleich wir uns nicht darinnen ſehen, ſo ſtehen wir doch darinnen. Wenn nun das Hinderniß der geiſtigen Anſchauung auf einmal aufgehoben wird; ſo ſehen wir uns in dieſer geiſtigen Gemeinſchaft, und dies iſt die andere Welt; nun ſind dieſes nicht andere Dinge, ſondern dieſelben, die wir aber anders anſchauen. Wenn nun ein Menſch in der Welt rechtſchaffen geweſen iſt, deſſen Wille ein wohlgeſinnter Wille iſt, der ſich befleißiget, die Regel der Sittlichkeit auszuüben; der iſt ſchon in dieſer Welt in Gemeinſchaft mit allen rechtſchaffenen und gutgeſinnten Seelen, ſie mögen in Indien

oder in Arabien ſeyn; nur ſieht er ſich noch nicht in dieſer Gemeinſchaft, bis er von der ſinnlichen Anſchauung befreiet ſeyn wird. Eben ſo iſt auch der Boshafte ſchon hier in der Gemeinſchaft aller Böſewichter, die ſich unter einander verabſcheuen; nur ſieht er ſich noch nicht darinnen. Wenn er aber von der ſinnlichen Anſchauung befreiet ſeyn wird; alsdann wird er ſich darin gewahr. Demnach iſt jede gute Handlung des Tugendhaften ein Schritt zu der Gemeinſchaft der Seligen, ſo wie jede böſe Handlung ein Schritt zu der Gemeinſchaft der Laſterhaften iſt. Demnach kommt der Tugendhafte nicht in den Himmel, ſondern er iſt ſchon hier darinnen; aber nach dem Tode wird er ſich erſt in dieſer Gemeinſchaft ſehen. Eben ſo können die Boshaften ſich nicht in der Hölle ſehen, ob ſie gleich ſchon wirklich darin ſind. Wenn ſie aber vom Körper befreiet werden; dann ſehen ſie erſt, wo ſie ſind. Schrecklicher Gedanke für den Böſewicht! Muß er ſich nicht jeden Augenblick fürchten, daß ihm die geiſtigen Augen aufgethan werden? Und ſo bald dieſe ſich öffnen, iſt er ſchon in der Hölle.

Wie zu dieſer geiſtigen Anſchauung der Körper nöthig ſeyn ſoll, ſehe ich gar nicht ein. Warum ſoll die Seele noch mit dieſem Staube umgeben ſeyn, wenn ſie einmal davon befreiet iſt? Dieſes iſt es alles, was wir hier ſagen können, um den Begriff von der geiſtigen Natur der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt, die im Himmel und in der Hölle beſteht, zu reinigen. —

Zum Beſchluſſe der Pſychologie ſollte noch über-

haupt von den Geiſtern gehandelt werden; davon können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einſehen, als daß ſolche Geiſter möglich ſind.

Allein eine Frage bleibt noch übrig: Ob die Seele, die ſich ſchon geiſtig in der andern Welt ſieht, in der ſichtbaren Welt durch ſichtbare Wirkungen erſcheinen werde und könne? Dieſes iſt nicht möglich; denn Materie kann nur ſinnlich angeſchaut werden, und in die äußern Sinne fallen, aber nicht ein Geiſt. Oder könnte ich nicht die Gemeinſchaft der abgeſchiedenen Seelen mit meiner Seele, die noch nicht abgeſchieden iſt, die aber in ihrer Gemeinſchaft als ein Geiſt ſteht, ſchon einigermaßen hier anſchauen? Z. E. wie Swedenborg will? Dieſes iſt contradiktoriſch; denn alsdann müßte ſich ſchon in dieſer Welt die geiſtige Anſchauung anfangen. Da ich aber in dieſer Welt noch eine ſinnliche Anſchauung habe; ſo kann ich nicht zugleich eine geiſtige Anſchauung haben. Ich kann nicht zugleich in dieſer und auch in jener Welt ſeyn; denn wenn ich eine ſinnliche Anſchauung habe; ſo bin ich in dieſer, und wenn ich eine geiſtige Anſchauung habe, ſo bin ich in der andern Welt; dieſes kann aber nicht zugleich ſtatt finden. Geſetzt aber, es wäre möglich, daß die Seele noch in dieſer Welt erſcheinen könnte, oder daß eine ſolche geiſtige Anſchauung ſchon hier möglich wäre, indem wir doch die Unmöglichkeit davon nicht beweiſen können; ſo muß doch hier die Maxime der geſunden Vernunft entgegengeſetzt werden. Die Maxime der geſunden Vernunft iſt aber dieſe: alle ſolche

Erfahrungen und Erſcheinungen nicht zu erlauben, ſondern zu verwerfen, die ſo beſchaffen ſind: daß, wenn ich ſie annehme, ſie den Gebrauch meiner Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieſes angenommen werden; ſo hörte der Gebrauch meiner Vernunft in dieſer Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geiſter geſchehen. Indeſſen bedarf dieſes keiner nähern Erwägung, da man ſchon aus der Erfahrung ſieht: daß, wenn ein Uebelthäter die Schuld ſeiner Handlungen auf einen böſen Geiſt ſchiebt, der ihn dazu verleitet haben ſoll, der Richter dieſes für keine Entſchuldigung gelten läßt. Denn ſonſt könnte er ja einen ſolchen Menſchen auch nicht ſtrafen.

Allgemein führen wir noch an: daß es ganz und gar nicht hier unſerer Beſtimmung gemäß iſt, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; ſondern wir müſſen den Kreis, zu dem wir hier beſtimmt ſind, vollenden, und abwarten, wie es in Anſehung der künftigen Welt ſeyn wird. Die Hauptſache iſt: daß wir uns auf dieſem Poſten rechtſchaffen und ſittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen ſuchen. Eben ſo, wie es ungereimt wäre, wenn man im Soldatenſtande den niedrigſten Poſten bekleidet, und ſich um den Zuſtand des Oberſten oder Generals bekümmert. Alsdann iſt's erſt Zeit, wenn man dazu gelanget.

Die Vorſehung hat uns die künftige Welt verſchloſſen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelaſſen, die hinreichend genug iſt, uns dazu zu bewegen, uns derſelben würdig zu machen; welches wir nicht ſo eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt ſchon zum Voraus genau kennten.

Die Hauptſache iſt immer die Moralität; dieſes iſt das Heilige und Unverletzliche, was wir beſchützen müſſen, und dieſes iſt auch der Grund und der Zweck aller unſerer Speculationen und Unterſuchungen. Alle metaphyſiſchen Speculationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt iſt das einzige Ziel aller unſerer philoſophiſchen Unterſuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zuſammenhingen, ſo wären ſie nichts nütze.

4) Die rationale Theologie.

Einleitende Begriffe.

Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphyſik über, die den Zweck und die Endabſicht derſelben ausmacht, und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphyſik beruht. Der Gegenſtand aller unſrer Erfahrungen und empiriſchen Begriffe iſt dieſe Welt; unſere Erkenntniſſe erſtrecken ſich nicht weiter, als uns die Erfahrung leitet; in dieſen Erkenntniſſen aber können wir bis an die Grenze dieſer Erfahrungen kommen. Die Grenze dieſer Welt a parte ante und a parte post ſind Gott und die andere Welt. Gott iſt die Grenze a priori, und die künftige Welt die Grenze a posteriori. Wenn dieſe Grenzen nicht wären, dann wären alle metaphyſiſchen Speculationen vergebens, und nicht von dem geringſten Nutzen. Alle Speculationen der Philoſophie haben ihre Beziehung auf dieſe zwei Grenzbegriffe; dieſe wären alſo nicht nöthig, wenn wir nicht daraus

dasjenige, was vor der Welt vorher gehet und auf dieſelbe folgt, erkennen könnten. Alles, was außer der Welt iſt, iſt die Urſache der Welt und die Folge der Welt, welches beides im größten Zuſammenhange iſt. Die Welt überhaupt iſt in der Cosmologie erwogen worden, die Folgen der Welt in der rationalen Pſychologie, und die Urſache der Welt ſoll in der rationalen Theologie erwogen werden. Die Erkenntniß von Gott iſt alſo das Ziel und die Endabſicht der Metaphyſik; ja man könnte ſagen: die Metaphyſik iſt eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, in der wir unterſuchen, ob wir eine Urſache der Welt einzuſehen im Stande ſind. Aus dieſer Erkenntniß können wir hernach alle praktiſchen Folgen auf unſer Verhalten ziehen. Alle unſere Erkenntniſſe ſind theils als blos willkührliche, theils als nothwendige Aufgaben des Verſtandes und der Vernunft anzuſehen. Die willkührlichen Aufgaben unſerer Vernunft ſind durch die Wißbegierde errichtet; allein einige Aufgaben ſind durch die Natur des Verſtandes gegeben, und dieſe Quäſtionen ſind natürliche Aufgaben des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft.

Der Menſch iſt von Natur geneigt, ſich etwas zu denken, was von der Natur unterſchieden iſt, oder eine Urſache derſelben ſeyn ſoll. Daß dieſes eine natürliche Aufgabe der Vernunft ſey, könnte aus der Erfahrung dargethan werden, indem alle Völker immer einen Begriff, ſo corrupt er auch war, von einem Urweſen hatten.

Die Zufälligkeit der Dinge ſehen wir ein; nun iſt

dem Verſtande gemäß, ſich bei jedem zufälligen Dinge eine Urſache zu denken. Wenn der Verſtand nun alle zufällige Dinge zuſammenimmt, welche die Welt ausmachen, ſo muß er ſich ein Weſen denken, was von der Welt unterſchieden und die Urſache der Welt ſey. Daß alle Begebenheiten ohne einen erſten Anfang ſeyn ſollten, iſt der gemeinen Vernunft ganz entgegen; es muß eine erſte Urſache von allem da ſeyn. Dieſes iſt alſo eine ſehr natürliche Aufgabe der Vernunft. Es iſt aber nicht allein eine natürliche Aufgabe der ſpeculativen Vernunft, ſondern es iſt auch eine natürliche Aufgabe der practiſchen Vernunft. Der Menſch ſieht durch ſeine Vernunft ein heiliges Geſetz ein, wornach er ſein Verhalten einrichten ſoll. Der Menſch ſieht ſeine Angelegenheiten und daß dieſelben gegründet ſind; doch muß er Einen über die Natur ſetzen, der alle ſeine Angelegenheiten beſtimmt, damit er etwas Sicheres und Beſtimmtes haben möchte, woraus er ſich eine Regel machen könnte, ſeine Vernunft recht zu gebrauchen. Alſo iſt dieſes auch eine natürliche Aufgabe der practiſchen Vernunft, und es iſt kein Wunder, daß alle Völker einen ſolchen Urheber annehmen, der alles nach Regeln dirigirt. Ob nun gleich ſowohl die ſpeculative als practiſche Vernunft ein Bedürfniß hat, eine oder auch mehrere Urſachen anzunehmen, ſo haben die Menſchen doch dieſe natürlichen Aufgaben auf allerlei Art aufzulöſen geſucht. Die Begriffe, die ſie ſich vom höchſten Urheber machten, waren z. B. in Anſehung der Einheit und der Vielheit des Urhebers ſehr verſchieden. Aber in einem Stücke hatten ſie doch einerlei Be-

griffe, nämlich daß dieſes Weſen nicht blos eine nothwendige Urſache der Natur ſey, welches nicht nach der Nothwendigkeit der Natur, ſondern nach Freiheit handele. Denn ſonſt hätten ſie den natürlichen Aufgaben des Verſtandes nicht ſatisfaciren können; denn ohne Verſtand und freien Willen kann ich mir keinen Anfang zufälliger Dinge denken. Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur und nicht aus Freiheit entſpringt, iſt kein Anfang. Soll ein Anfang erklärt werden, ſo muß ſolcher durch Freiheit geſchehen. Zum erſten Anfange muß ein Weſen ſeyn, das aus freier Willkühr handelt. Für die Aufgabe der practiſchen Vernunft geſchähe auch keine Satisfaction; denn die Angelegenheiten der Menſchen fordern eine erſte Urſache, damit ſich die Menſchen in Anſehung ihres Zweckes der Glückſeligkeit eine beſtimmte Regel denken können. Dieſes können ſie aber nicht anders thun, als wenn ſie ſich ein Weſen denken, das nach Zwecken und Abſichten verfährt. Ein ſolches Weſen muß aber Verſtand und freien Willen haben; demnach iſt die erſte Urſache eine freie vernünftige Intelligenz. Dieſes iſt eine natürliche Folge der Bedürfniſſe der Vernunft. Dieſe oberſte Urſache der Welt, die von der Welt verſchieden iſt, Verſtand und freien Willen hat, iſt Gott.

Der Begriff von der Urſache der Welt und von der Gottheit iſt zweierlei. Denn wenn ſich die Menſchen eine Urſache der Welt nach der Nothwendigkeit der Natur denken; ſo haben ſie ein Urweſen, aber keine

Gottheit. Dieſes iſt der Begriff eines Weſens, das nach Freiheit handelt; ſolche intelligentia supramundana iſt nur Gott. Ob es nun mehrere oder nur Ein ſolches Weſen gebe, iſt ſchon eine feinere Unterſuchung. Unſere Vernunft muß ſich bemühen, auf eine Einheit der Urſache zu kommen. Denn wenn ſie nothwendig ein verſtändiges und freies Urweſen vorausſetzen muß, ſo muß dieſes Urweſen ein einiges ſeyn; denn ſonſt wäre keine Regel für die Vernunft. Und geſetzt, es wären viele ſolche Weſen: ſo wäre nichts Beſtimmtes, und wir könnten nicht wiſſen, ob nicht eines dem andern zuwider wäre; das eine könnte dieſe, das andere könnte jene Eigenſchaften haben. Wenn aber Einer alle hat, ſo iſt das etwas Beſtimmtes für die Vernunft.

Die Erkenntniß Gottes iſt niemals etwas mehr geweſen, als eine nothwendige Hypotheſe der theoretiſchen und practiſchen Vernunft. Wenn ſie aber auch niemals etwas mehr wäre, als eine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft; ſo hat ſie doch alsdann practiſche Gewißheit, oder den Grad der Beifallswürdigkeit, daß, wenn ſie auch nicht bewieſen werden kann, derjenige, der ſeine Vernunft und freie Willkühr gebrauchen will, ſie nothwendig voraus ſetzen muß, wenn er nicht wie ein Thier oder wie ein Böſewicht handeln will. Was nun aber eine nothwendige Vorausſetzung unſerer Vernunft iſt, das iſt eben ſo, als wenn es nothwendig wäre. Alſo ſind die ſubjectiven Gründe der nothwendigen Vorausſetzung eben ſo wichtig, als die objectiven Gründe der Gewißheit. Eine ſolche Hypotheſe, die nothwendig iſt, wird

Glaube genannt. Wenn wir alſo gleich das Daſeyn Gottes und der künftigen Welt nicht demonſtriren können; ſo haben wir doch einen ſubjectiven Grund, ſolches anzunehmen: weil es eine nothwendige Hypotheſe der Vernunft iſt, und ein ſolcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführet wird, wo er ſeinem Verſtande und ſeiner Willkühr widerſpricht. Der feſte Glaube, blos darum, weil etwas eine nothwendige Bedingung iſt, iſt etwas ſo ſehr Sicheres, und ſo ſehr Subjectiv⸗gegründetes, daß etwas, was auf objectiven Gründen beruht, nicht beſſer in der Seele kann befeſtiget ſeyn als dieſes.

Die Feſtigkeit dieſer Vorausſetzung iſt eben ſo ſubjectiv ſtark, als die erſte objective Demonſtration der Mathematik, ob ſie gleich nicht objectiv eben ſo ſtark iſt. Habe ich eine feſte ſubjective Ueberzeugung; ſo werde ich nicht einmal die Einwürfe, die dawider gemacht ſind, leſen; es ſey denn aus Curioſität, weil nichts im Stande iſt, mich von dieſem Glauben abzubringen. Denn ob ich es gleich nicht beweiſen kann, ſo iſt es doch eine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft. Dieſer ſubjective Glaube iſt in mir eben ſo feſt, ja wohl noch feſter, als die mathematiſche Demonſtration. Denn auf dieſen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn ich auf eine mathematiſche Demonſtration alles verwetten ſollte, ſo möchte ich doch ſtutzen; denn es könnte ſich doch wohl etwas finden, wo der Verſtand geirrt hätte. Indeſſen werden wir doch verſuchen, wie weit wir in den objectiven

Gründen dieſer Erkenntniß kommen können, ohne die ſubjectiven Gründe und die natürlichen Bedürfniſſe der Vorausſetzung anzunehmen. Und wenn wir auch nicht weit darin kommen können, ſo haben wir dann doch die ſubjectiven Gründe.

Eintheilung der Theologie.

Alle Theologie wird eingetheilt:

1) in theologiam revelatam, und

2) in theologiam rationalem.

Die theologia revelata beruht auf Bekanntmachung, die uns vom höchſten Weſen ſelbſt gegeben, daher nicht aus der Vernunft entſprungen iſt. Dieſer theologiae revelatae wird die theologia rationalis und nicht die theologia naturalis entgegen geſetzt.

Die theologia rationalis iſt die Erkenntniß von Gott durch die Vernunft.

Aus dem Bedürfniſſe der Vernunft entſpringt eine dreifache Theologie.

Das erſte Bedürfniß der Vernunft iſt das Bedürfniß der reinen Vernunft, nach welchem ich ein Urweſen vorausſetzen muß, wenn ich meine reine Vernunft gebrauchen will. Dieſes iſt die theologia transscendentalis, welches eine Erkenntniß Gottes durch die reine Vernunft iſt. — Das zweite Bedürfniß der Vernunft iſt das Bedürfniß der empiriſchen Vernunft,

wo ich wegen des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft ein Urweſen vorausſetzen muß; und daraus entſpringt die theologia naturalis. Demnach iſt die theologia rationalis entweder transscendentalis oder naturalis. Die erſte beruht auf reinen Begriffen der Vernunft; die andere aber auf empiriſchen Begriffen der Vernunft. Beide Arten der Theologie ſind aber aus ſpeculativen Principien der Vernunft hergenommen.

Das dritte Bedürfniß der Vernunft iſt das practiſche und moraliſche Bedürfniß, wo ich nach moraliſchen und practiſchen Gründen der Vernunft ein höchſtes Weſen annehmen muß; hierauf beruht die Moraltheologie (theologia moralis), oder die Theologie, die ſich auf die Moral gründet, wo die Principien der Moral ein Urweſen vorausſetzen, ohne die der practiſche Gebrauch der Vernunft unmöglich wäre.

Die Moraltheologie iſt wohl die wichtigſte unter allen; denn unſer Wohlverhalten iſt die größte Sache; auf die Moral bezieht ſich alles. — Wenn wir aber die Moraltheologie bei Seite ſetzen, und die Theologie aus Principien der Speculation nehmen; ſo iſt die transſcendentale Theologie die vornehmſte unter allen; denn die Erkenntniß des Urweſens aus reinen Vernunftbegriffen iſt der Grund aller übrigen Theologien. Es iſt nöthig, daß die reinen Vernunftbegriffe vorausgeſetzt werden, aus denen wir das höchſte Weſen erkennen können; denn es kann unmöglich anders ſeyn, wenn wir von einem Weſen reden wollen, was ganz von der Welt unterſchieden iſt. Von einem ſolchen Weſen aber können

wir nicht durch Begriffe reden, die aus der Welt hergenommen ſind, ſondern es müſſen reine Vernunftbegriffe ſeyn. Denn weil dieſes Weſen nicht zur Welt gehört, ſondern die Urſache der Welt iſt: ſo kann man von einem ſolchen Weſen nicht durch Beſtimmungen der Erfahrung, nicht durch Erkenntniſſe der Welt, ſondern durch reine transſcendentale Begriffe, die überhaupt gelten, reden. Durch Beſtimmungen und Erkenntniſſe der Erfahrung kann ich nur die Dinge, die in der Welt ſind, erkennen, aber nicht das Weſen, was über der Welt iſt. — Ich kann mir Gott nicht durch die Sinne, ſo wie die Dinge dieſer Welt, vorſtellen. Gott iſt kein Gegenſtand äußerer Sinne; ſolche Vorſtellungen von Gott ſind anthropomorphiſtiſch, die ſehr natürlich ſind, und worauf die Menſchen leicht verfallen, indem ſie nur den Menſchen vergrößern dürfen; ſo haben ſie einen Gott. Einige Philoſophen glaubten, daß man ſich nicht eher einen reinen Begriff von Gott habe machen können, als bis die Offenbahrung bekannt wurde. Es iſt zwar wahr, einige Begriffe, wie z. E. von der Heiligkeit Gottes, haben durch das Evangelium ihre vollkommene Reinigkeit erhalten; aber nach den übrigen Begriffen iſt es nicht ſchwer, ſich Gott vorzuſtellen. Denn da darf man nur die Eigenſchaften des Menſchen vergrößern, und das Maximum davon nehmen; ſo hat man völlig den Begriff von Gott. Z. E. der Menſch hat Erkenntniſſe, er weiß viel; Gott iſt allwiſſend, er hat die höchſte Erkenntniß. Der Menſch lebt eine kurze Zeit; Gott iſt aber ewig. Der Menſch hat Macht; Gott iſt aber

allmächtig. Der Menſch iſt an einem Orte; Gott aber an allen; — das iſt alſo leicht. Es giebt aber eine gereinigte Erkenntniß von Gott durch reine Begriffe der Vernunft, die in der theologia transscendentali vorgetragen werden. Die theologia transscendentalis redet alſo von einem Urweſen, vom nothwendigen Weſen, höchſten Weſen, Weſen aller Weſen; welches alles reine Verſtandesbegriffe ſind. Hier wird nicht gefragt: ob dieſes Weſen Verſtand und freien Willen habe? Das ſind ſchon Begriffe, die aus der Erfahrung der Seele hergenommen ſind, und in der theologia naturali vorkommen. Die Transſcendentaltheologie lehrt uns gar nicht die Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Erkenntniß eines Urweſens, auch gar keine beſondern Beſtimmungen, die ſich auf dieſe Welt beziehen. Wer nun keine andere Theologie annimmt, als nur die Transſcendentaltheologie, iſt ein Deiſt; denn die transſcendentale Theologie iſt nur die Erkenntniß eines Urweſens, aber nicht eine Erkenntniß der Gottheit. Der Begriff Gott bedeutet ſchon ein Weſen, das Verſtand und freien Willen hat. Die transſcendentale Theologie iſt aber der Grund der natürlichen und der Moraltheologie. Der Nutzen iſt alſo negativ; denn ſie giebt ſolche reine Begriffe der Erkenntniß von Gott, wodurch die falſchen und unreinen Begriffe gereiniget, und die falſche Vernünftelei refutiret wird.

Die natürliche Theologie giebt einen reinen Begriff von Gott, der entlehnt iſt aus empiriſchen Principien, und einen Beweis von Gott gleichfalls aus empiriſchen Principien entlehnt. Was werden aber dieſe empiriſchen

Principien für Principien ſeyn? Weil Gott kein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt: ſo können wir auf ihn keine anderen Principien der Erfahrung anwenden, als Begriffe des inneren Sinnes. Wir entlehnen ſie aus der Erfahrung unſerer Seele, die mit den transſcendentalen Begriffen des Urweſens übereinkommt, und erhöhen ſie. Ich finde in meiner Seele das Erkenntnißvermögen; demnach werde ich dem Urweſen den höchſten Verſtand beilegen. Alſo wird die theologia naturalis das Urweſen betrachten als die höchſte Intelligenz; und ſo kann ich alle Vermögen der Seele durchgehen. So lange geht es in der theologia naturali gut, wenn ſie mit transſcendentalen Begriffen übereinſtimmt. Wenn ich aber die Prädicate aus der Menſchheit entlehne: ſo laufe ich Gefahr, in den Anthropomorphismus zu verfallen, der in der theologia naturali gar nicht, oder doch nur ſchwer zu vermeiden iſt. Dann erkenne ich Gott durch die Begriffe der Analogie.

Die natürliche Theologie iſt zweifach: Kosmotheologie und Phyſikotheologie. Die Kosmotheologie entlehnt ihre Begriffe aus empiriſchen allgemeinen Principien des Daſeyns der Natur überhaupt — Ich exiſtire, ich bin; und alſo exiſtirt auch eine Welt. Die Phyſikotheologie entlehnt ihre empiriſchen Begriffe aus der beſtimmten Beſchaffenheit, z. E. aus der Ordnung dieſer Welt. Die reizendſte Theologie iſt die Phyſikotheologie und die Moraltheologie. Von der Moraltheologie wird hernach insbeſondere gehandelt werden. — Jetzt gehen wir zu dem erſten

Theile

Theile der theologia rationalis. Dieſes iſt die theologia transscendentalis.

A) Die reine rationale Theologie.

a) Die transſcendentale Theologie.

Die transſcendentale Theologie iſt die Form, nach der wir in jeder Theologie unſere Begriffe vom hoͤchſten Weſen ſchicklich fuͤr das Urweſen zu machen, und die Begriffe jeder andern Theologie, die nicht mit der Erkenntniß des Urweſens uͤbereinſtimmen, zu reinigen ſuchen. Daher iſt ſie ſehr unentbehrlich und muß beſonders vorgetragen werden. Denn das iſt der Philoſophie gemaͤß: die Erkenntniſſe, die heterogen ſind, beſonders vorzutragen, und alſo die reinen Erkenntniſſe der Vernunft von den empiriſchen zu trennen. Die theologia transscendentalis muß alſo zuerſt erwogen werden. Theologia transscendentalis iſt eine Erkenntniß vom Urweſen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft. Unſere Vernunft hat das Beduͤrfniß, etwas zum Grunde zu legen. Wenn uns etwas gegeben iſt, dann koͤnnen wir auch etwas daraus hervorbringen; aber ohne daß etwas gegeben iſt, koͤnnen wir nichts hervorbringen; denn Denken iſt kein Hervorbringen ſondern Re-

flectiren. Durch die bloße Erfahrung reflectiren, heißt: die Erſcheinung wahrnehmen, aber nicht, wie die Gegenſtände ſind. Um dieſes zu erkennen, muß der Vernunft etwas zum Grunde liegen. Alſo bedarf die Vernunft eine Grenze a priori; es muß ein Subſtratum ſeyn. Dieſer Begriff iſt der Grenzbegriff (Conceptus terminatus).

Die Begriffe der Transſcendentaltheologie ſind:

1) ein Urweſen, welches von Keinem abhängt, ſondern ein ens originarium iſt, und andern Weſen zum Grunde liegt;

2) ein erſtes Weſen, weil alle Weſen von ihm abhängen;

3) ein höchſtes Weſen, ſo fern es ein Grund von allen, und größer iſt, als die übrigen Weſen;

4) ein nothwendiges Weſen aller Weſen, ſo fern es alle Weſen in ſich faſſet, und alſo ein allgenugſames Weſen. Dieſes iſt aber nur noch ein gewagter Begriff, der in der Folge erſt bewieſen wird.

Nun verſuchen wir, ob unſer Verſtand nothwendig ein ſolches Weſen vorausſetzen muß, unter welcher Bedingung er nur allein andere Gegenſtände denken kann. Ich kann mir ein ſolches Weſen willkührlich denken; ich gehe in der Reihe ſubordinirter Dinge fort, bis ich zum erſten Weſen komme; ich gehe in der Reihe einander coordinirter Dinge fort, bis ich zum Weſen komme, das alles in ſich faſſet. Nun frage ich aber: ob es meinem Verſtande nothwendig iſt, ein ſolches Weſen vorauszu-

ſetzen, oder nicht? Wenn ich dieſes Weſen a priori erkenne; ſo muß ich die Nothwendigkeit deſſelben erkennen; denn was ich a priori erkenne, das iſt nothwendig, weil das Gegentheil des Dinges dem Begriffe widerſtreitet; und umgekehrt die Nothwendigkeit kann nicht anders als a priori eingeſehen werden. Denn was ich nicht a priori einſehe, ſondern durch die Erfahrung; davon kann ich ja nicht einſehen, daß es nothwendig da ſeyn muß; denn es könnte ja auch nicht ſeyn, wenn es die Erfahrung nicht lehrte — alſo iſt es zufällig. Wenn ich alſo dieſes Weſen a priori erkenne; ſo erkenne ich ſeine Nothwendigkeit. Und weil es nothwendig iſt; ſo erkenne ich es a priori. Denn wäre es nicht nothwendig; ſo könnte ich es nicht a priori einſehen. Es ſoll demnach das Daſeyn eines Weſens als eines Urweſens dargethan werden. Wie gelange ich aber zu dem Beweiſe dieſes Begriffs, daß es ein nothwendiges Weſen gebe, welches das Subſtratum aller übrigen iſt? Da ich hierzu keine andere Erkenntnißquelle als meine Vernunft habe; ſo kann ich ſolches nur als eine nothwendige Vorausſetzung meiner Vernunft und alles Denkens darthun. Die Vernunft ſagt alſo: es iſt eine nothwendige Vorausſetzung eines ſolchen Weſens, welches die nothwendige Bedingung der Möglichkeit alles Denkens iſt, deſſen Gegentheil zugleich die völlige Aufhebung alles Denkens iſt. Es iſt unmöglich, das Gegentheil anzunehmen, weil alsdann alles Denken aufhört. Nun zeigen wir, daß dieſes wirklich in der Vernunft liege, und wird alſo hier kein Beweis gemacht, ſondern das, was

der Vernunft zum Grunde liegt, wird entwickelt, und dieſes geſchieht auf folgende Art.

Alle Dinge werden betrachtet, ſo fern in ihnen etwas Poſitives enthalten iſt. Alles Negative kann nur gedacht werden, ſo fern das entgegengeſetzte Poſitive gegeben iſt. Alſo ſetzt das Negative immer etwas Poſitives voraus. Da aber alle Negationen, Poſitionen oder Realitäten vorausſetzen; ſo ſind alle Negationen Schranken der Realität. Den Schranken muß alſo das Uneingeſchränkte zum Grunde liegen; alsdann können wir Negationen denken, wenn wir das All der Realität vorausſetzen. Die Möglichkeit aller Dinge ſetzt demnach voraus ein unendliches Poſitives, oder den allgemeinen Inbegriff aller Realitäten und des substrati summae realitatis. Wenn nun die Summe aller Realitäten vorausgeſetzt iſt; dann können alle mögliche Dinge mit ihrer Mannigfaltigkeit durch Einſchränkung dieſer Realität beſtimmt werden, und ohne dieſe höchſte Realität iſt die Möglichkeit aller Dinge nicht deutlich. Ich muß erſt alle Realitäten haben, aus denen ich einige nehme und die andern weglaſſen kann; denn alle Weſen haben einige Realitäten und andere fehlen ihnen. Um alſo alle Dinge zu beſtimmen; ſo iſt es nothwendig, omnitudinem realitatum vorauszuſetzen, aus der ich hernach alle Dinge beſtimmen kann. Es iſt alſo eine nothwendige Vorausſetzung unſers Verſtandes, eine höchſte Realität anzunehmen. Demnach liegt der Möglichkeit, alle Dinge zu denken, ein Subſtratum zum Grunde, welches omnitudinem realitatum hat. Dasjenige

Weſen aber, welches omnitudinem realitatum hat, iſt das ens realissimum. Demnach liegt unſerer Vernunft eine nothwendige Bedingung zum Grunde, ſolches ens realissimum vorauszuſetzen. Die Bedingung, durch deren Aufhebung das Deutliche aller Möglichkeit der Dinge aufgehoben wird, muß nothwendig ſeyn; alſo iſt auch der Begriff des entis realissimi nothwendig.

Es fragt ſich: ob man ſich denken könne, daß gar nichts exiſtire? Es ſcheint, als wenn ſolches möglich ſey, indem man in den Gedanken eins nach dem andern wegnehmen kann. Allein dieſe Vorſtellung kann ich mir nicht anders machen, als wenn ich die nenne, die nicht exiſtiren ſollen. Nun könnte ich aber dieſe Dinge nicht nennen, wenn nicht ſchon Realitäten wären, wodurch ſie gegeben ſind. Denn wenn gar nichts exiſtirte; ſo wäre auch gar nichts gegeben, und dann könnte auch nichts genannt werden, daß es nicht exiſtiren ſoll. Folglich könnte auch gar nichts gedacht werden. Denn wenn nichts gegeben iſt; ſo läßt ſich auch kein Ding denken, und dann läßt ſich auch nicht denken, daß nichts exiſtiren kann. Denn wenn ich das ſchon denken kann; ſo muß ſchon etwas exiſtiren. Demnach iſt es unmöglich, daß nichts exiſtire, ſondern es muß ein ens realissimum ſeyn.

Allein ob von dieſem Weſen nur Eins oder mehrere exiſtiren; das iſt dadurch noch nicht ausgemacht. Indeſſen ſieht auch unſere Vernunft nothwendig ein, daß es nur Ein ſolches Weſen der höchſten Realität geben müſſe. Denn wenn viele Weſen der höchſten Realität wären; ſo wären die Realitäten unter ſie vertheilt und Kei-

nes hätte ſie alle. Alſo wäre kein Weſen ein ens originarium. Damit es aber ein ens originarium und realissimum ſey; ſo muß ſein Daſeyn kein anderes Subſtratum vorausſetzen, und es muß alle Realitäten zuſammen beſitzen. Ein ſolches Weſen aber kann nur ein Einziges ſeyn. Wenn viele Weſen wären, dann könnte nicht jedes Weſen alle Realitäten haben; denn das All iſt nur einmal. Es müßten die Realitäten unter ihnen vertheilt ſeyn, und ſie müßten alle wieder ein Subſtratum des All der Realität vorausſetzen. Das All der Realität liegt alſo in Einem Weſen zum Grunde; alle Dinge ſind in dieſem All enthalten, und ſie können durch Einſchränkungen dieſer Realität beſtimmt werden. Dieſes gründet ſich zum Theil auf den Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Dieſer Satz zeigt doch wenigſtens, daß alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität ſeyn müſſe, und alsdann kann man auch erſt darüber reflectiren; denn das Denken iſt ja nur eine Reflexion deſſen, was gegeben iſt. Alſo muß der Inbegriff aller Realität erſt gegeben ſeyn, damit man etwas denken kann. — Es kann kein anderer Beweis von dem Weſen, deſſen Begriff das All der Realität in ſich faßt, gegeben werden, als daß es nur eine nothwendige Hypotheſe ſey.

Aber wie werde ich die abſolute Nothwendigkeit dieſes Weſens durch die Vernunft erkennen? Ich kann die Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit ſchließen. Alles, was da iſt, iſt entweder nothwendig, oder zufällig. Das Zufällige muß eine Urſache haben in einem andern Zu-

fälligen u. ſ. w. Es muß aber etwas ſeyn, was eine Urſache enthält von allem Zufälligen, und dieſes iſt nothwendig. Es läßt ſich alſo hier aus der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit ſchließen. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit aber iſt nur ein Problem des Verſtandes. Ich ſage: Es muß ein abſolut nothwendiges Weſen ſeyn; wie aber, das kann ich nicht einſehen. Wolff ſagte ſo: Es exiſtirt eine Welt, oder ich exiſtire. Das, was exiſtirt, muß eine Urſache haben, weil es zufällig iſt. Er geht alſo in der Reihe einander ſubordinirter Dinge, bis er auf die erſten kommt, und dann ſagt er: es exiſtirt ein nothwendiges Weſen. Nun kommt aber die größte Schwierigkeit, wenn ich frage: was muß dieſes Weſen für Eigenſchaften haben, damit es abſolut nothwendig ſey? Dieſe Eigenſchaften kann ich nicht anders erkennen und darthun, als bis ich einſehe, was dazu gehört, damit etwas ſchlechthin nothwendig ſey. Alſo muß ich erſt die abſolute Nothwendigkeit einſehen, um hernach die Eigenſchaften beſtimmen zu können, die ein abſolut nothwendiges Weſen haben müßte. Der Begriff des abſolut nothwendigen Weſens kann aber gar nicht durch die Vernunft eingeſehen werden; indeſſen kann ich es als eine nothwendige Hypotheſe darthun. Die Möglichkeit eines abſolut nothwendigen Weſens kann ich zwar erkennen; denn ein Weſen, das nothwendig iſt, iſt entweder derivative oder originarie nothwendig. Dieſes iſt aber nur eine Zergliederung des Begriffs, den ich mir ſelbſt mache. Daß aber ein ſolches Weſen möglich iſt; daraus folgt noch nicht, daß es nothwendig ſeyn

muß. Daß der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit nicht durch die Vernunft kann eingeſehen werden, dient zur Kritik des Wolffiſchen Beweiſes. Das Gegentheil von keinem Dinge iſt an und für ſich ſelbſt unmöglich; die abſolute Nothwendigkeit iſt aber das, deſſen Gegentheil an und für ſich ſelbſt unmöglich iſt. Da aber nach unſerer Vernunft das Gegentheil von einem jeden Dinge möglich iſt; ſo können wir nach unſerer Vernunft die abſolute Nothwendigkeit nicht einſehen. Das Gegentheil eines Dinges iſt aber dann unmöglich, wenn es dem Dinge widerſpricht. Nun aber widerſpricht ſich niemals das Gegentheil dem Dinge ſelbſt, alſo iſt es auch immer möglich. Denn wenn ich z. E. Gott mit allen ſeinen Realitäten ſetze; ſo iſt das Gegentheil, wenn ich Gott mit allen ſeinen Realitäten wegnehme. Aber alsdann widerſpricht ſich ja ſolches gar nicht. Denn wenn ich alles ſetze, und das Gegentheil davon, wenn ich alles wegnehme; ſo bleibt nichts übrig, was ſich widerſprechen ſollte. Demnach widerſpricht ſich das Gegentheil des Dinges ſelbſt niemals; obgleich die Prädicate der Dinge ſich widerſprechen können. Denn wenn ich das Ding mit allen ſeinen Prädicaten ſetze, und einige davon aufhebe, ſo kann wohl ein Widerſpruch entſtehen; aber nicht, wenn ich das Ding mit allen ſeinen Prädicaten aufhebe; denn alsdann bleibt nichts übrig, was ſich widerſprechen könnte. Wenn ich ſage: Gott iſt nicht allmächtig; ſo laſſe ich das Subject Gott ſtehen, und hebe ſein Prädicat auf; alsdann entſteht freilich ein Widerſpruch. Wenn ich aber Subject **und** Prädicat auf-

hebe, und ſage: Es iſt kein allmächtiger Gott; iſt dann ein Widerſpruch? Wenn ich blos affirmire und blos negire; ſo entſteht in beiden Fällen kein Widerſpruch. Wenn ich aber affirmire und zugleich negire; dann entſteht freilich einer. Wolff glaubte, die abſolute Nothwendigkeit eingeſehen zu haben. Er nahm den Begriff willkührlich an, und concipirte ſich alle Realitäten; das Daſeyn aber ſchloß er mit ein unter alle Realitäten, und ſagte: Dasjenige Weſen, welches alle Realitäten hat, muß auch nothwendig das Daſeyn haben. Dann iſt es freilich kein Widerſpruch und keine Schwierigkeit: aber nun kann ich ja dieſes Weſen wieder mit allen ſeinen Realitäten wegnehmen. Er ſagt aber: Wenn ich mir ein Weſen denke, das alle Realitäten hat, und das Daſeyn auch eine Realität iſt; ſo muß ein ſolches Weſen, das alle Realitäten hat, auch das Daſeyn haben; denn ſonſt hätte es nicht alle Realitäten; alſo muß es nothwendig exiſtiren. Auf dieſe Art bekommt man, gleichſam wie durch eine Zauberkraft, das Daſeyn eines abſolut nothwendigen Weſens, man weiß ſelbſt nicht wie. Wenn aber eine ſo wichtige Sache ſo leicht und ſo bald abgemacht iſt; ſo ſteckt gewiß auch ein Fehler darin, der noch nicht durchgedacht iſt. —

Das Daſeyn iſt kein Prädicat. Logiſch iſt das Daſeyn wohl ein Prädicat; aber logiſch kann ich alles zum Prädicate machen, und es als ein Merkmal des andern angeben. Es fragt ſich alſo, ob das Daſeyn ein Prädicat ſey, was zu den übrigen Prädicaten des Subjects hinzukommen kann? Das Daſeyn iſt eine Po-

ſition und kein Prädicat; denn das, was da iſt, hat Prädicate. Das Daſeyn iſt entweder ein logiſches oder reales Daſeyn. Wenn ich nun ſage: Gott iſt allmächtig; ſo iſt allmächtig ein Prädicat, und die copula: iſt, iſt nur ein logiſches Daſeyn. Nun kann ich aber das reale Daſeyn von Gott prädiciren; denn das Seyn iſt eine Poſition des Dinges mit allen ſeinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe; ſo kann ich mir alle dieſe Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein ſolches Ding, deſſen Prädicate ich mir gedacht habe, da ſeyn muß; nur wenn es wirklich da iſt, dann kann es alle dieſe Prädicate haben. — Der Begriff der höchſten Realität enthält alſo nicht das Daſeyn in ſich, weil das Daſeyn keine Realität iſt. Dieſes iſt der Carteſianiſche Beweis, den Wolff und andere angenommen hatten, und iſt der einzige transſcendentale Beweis, den man bisher gehabt hat. — Was ſagen wir aber nun von der abſoluten Nothwendigkeit des Daſeyns? Daß wir ſie nicht objectiv durch die Vernunft einſehen können, ſondern ſie nur als eine nothwendige Hypotheſe unſerer Vernunft voraus ſetzen müſſen; welches aber in Anſehung unſerer Vernunft eben ſo angenommen werden muß, als wenn wir es durch die Vernunft eingeſehen und objectiv dargethan hätten. Denn was eine nothwendige Hypotheſe des Gebrauchs der Vernunft iſt, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann; das iſt in Anſehung unſrer eben ſo, als

wenn wir es durch die Vernunft an ſich ſelbſt eingeſehen hätten.

Dieſes wäre der transſcendentale Beweis von einem Urweſen und der abſoluten Nothwendigkeit deſſelben, der ſubjectiv ſufficient iſt, aber nicht objectiv; indem wir nicht weiter aus dem Felde der Erfahrung und unſeres Denkens gehen können. Dieſer transſcendentale Beweis macht ſchon an ſich die transſcendentale Theologie aus; denn die übrigen transſcendentalen Begriffe des nothwendigen Weſens werden nur als Folgen aus dieſem hergeleitet, und auf ihn angewandt. Damit aber die ganze Sache erſchöpft ſey; ſo müſſen noch die übrigen Beweiſe, als: der kosmologiſche, der phyſikotheologiſche und der moraliſche angeführt werden; damit alle vier Beweiſe können überſehen werden, und man nicht, wie Sulzer glaubte: es werde ſich noch einer finden, der eine recht ächte Demonſtration vom Daſeyn Gottes erfinden könnte. Da wir aber die Quelle und die Grenzen der Vernunft beſtimmt haben; ſo wiſſen wir, daß niemand unter der Sonne weiter gehen kann, und niemand jemals eine Demonſtration erfinden werde; denn wo will er ſie wohl hernehmen, oder aus welcher Quelle will er ſie wohl ſchöpfen?

Jetzt gehen wir zu den Beweiſen der natürlichen Theologie, und dann iſt zu merken:

1) Der kosmologiſche Beweis. Dieſer iſt hergenommen aus der Erfahrung überhaupt. Die Erfahrung überhaupt iſt aber: Es exiſtirt etwas. Alles was exiſtirt, muß aber nothwendig oder zufällig

ſeyn. Iſt es zufällig; ſo muß es eine andere Urſache haben. Iſt dieſe Urſache auch zufällig; ſo muß ſie wieder eine Urſache zum Grunde haben. Wenn ich nun in der Reihe der Urſachen und Wirkungen zurückgehe; ſo muß ich auf eine erſte Urſache kommen, die weiter keine Urſache zum Grunde hat; denn ſonſt wäre ſie auch zufällig und wäre keine erſte Urſache. Dieſe erſte Urſache muß alſo ein nothwendiges Weſen ſeyn. Weil alſo etwas exiſtirt; ſo muß ein nothwendiges Weſen exiſtiren. Dieſes iſt der kosmologiſche Beweis, den Wolff geführet hat. Jetzt folgt:

2) Der transſcendentale Beweis, welches der Carteſianiſche Beweis iſt, den auch Wolff angenommen hat. Wenn nun aber nach dem Wolfſiſchen Beweiſe ein ſolches Weſen exiſtirt, was muß dieſes nothwendige Weſen für Eigenſchaften haben, daß es ein abſolut nothwendiges Weſen ſeyn kann? Hierin geht Wolff zu dem transſcendentalen Beweiſe, den wir kurz vorher anmerkten, zurück, ohne daß er es merkt. Vorher müſſen wir etwas aus der Ontologie anmerken. Wolff und andere haben den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit nicht recht eingeſehen, und glaubten, abſolut nothwendig wäre interne nothwendig; allein dieſes iſt es nicht. Was interne nothwendig iſt, iſt deßwegen nicht abſolut nothwendig. — Was abſolut nothwendig iſt; das iſt zwar freilich auch interne nothwendig. Sie hielten die logiſche Noth-

wendigkeit der Verhältniſſe der Prädicate für reale Nothwendigkeit der Dinge. Z. E. es iſt nothwendig, daß ein Triangel drei Winkel habe. Freilich wenn ich einen Triangel denke; ſo muß ich nothwendig drei Winkel denken; aber der Triangel iſt doch nicht nothwendig. Abſolut-nothwendig iſt, was in aller Abſicht ſchlechthin nothwendig iſt. Wenn wir aber ein Weſen als ein Subſtratum aller Vollkommenheit zum Grunde legen; ſo muß es, weil es in aller Abſicht zum Grunde liegt, auch in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Wie benahm ſich aber Wolff, um die Eigenſchaften des nothwendigen Weſens zu beſtimmen? Er ſagte: Ein Weſen, das nothwendig iſt, und alle Vollkommenheiten hat, muß auch abſolut-nothwendig ſeyn; denn die unvollkommnen Weſen ſind zufällig. Könnte er nun das beweiſen; ſo hätte er keinen kosmologiſchen Beweis nöthig gehabt; dann hätte er aus Begriffen ein ſolches Weſen darthun können. Er fängt von der Erfahrung an, und bekommt eine erſte nothwendige Urſache aller zufälligen Dinge heraus. Um nun die Eigenſchaften eines ſolchen Weſens, was da nothwendig ſeyn ſoll, herauszubringen, kehrt er wieder zurück zu dem transſcendentalen Beweiſe des Carteſius. Der kosmologiſche kann mir zwar ein erſtes nothwendiges Weſen darthun, ſo fern es eine Urſache der Welt iſt; aber ich kann nicht aus der Welt auf alle Realitäten dieſes Weſens ſchließen, ſondern nur auf ſo viele, als zur Urſache der Welt

nöthig ſind. Die Erfahrung lehrt mich alſo nur einige Realitäten, aber nicht alle kennen. —

Der kosmologiſche Beweis, aus dem Daſeyn zufälliger Dinge auf das Daſeyn einer nothwendigen Urſache zu ſchließen, iſt der natürlichen Vernunft gemäß; und das iſt auch der Beweis, der von den Alten immer gebraucht iſt, und den ſie einen Beweis nennten, der de primo motore hergenommen iſt. Nämlich jeder Körper bewegt ſich zufällig; er muß eine Urſache haben, die ihn bewegt. Wenn man in den Urſachen der Bewegung zurückgehet; ſo muß man auf einen erſten Beweger kommen, der von der Natur der Körper verſchieden iſt. Der erſte Beweger iſt aber ein freies Weſen; die erſte Bewegung muß aus dem innern Princip der freien Willkühr entſpringen. Alſo beweiſet die Welt nicht allein eine erſte Urſache, ſondern eine Urſache, die da wirkt nach Freiheit. Dieſes Prädicat der Freiheit iſt aus der Pſychologie entlehnt; man kann ſich aber auch eine transſcendentale Freiheit, als eine abſolute Spontaneität, aus dem innern Princip zu handeln, denken. Eine oberſte Urſache mit Freiheit iſt aber nicht allein eine Urſache, ſondern auch ein Urheber. Alſo können wir aus dem kosmologiſchen Beweiſe, aus dem Zufälligen aufs Nothwendige, auf eine Urſache aus Freiheit ſchließen; denn ohne Freiheit kann keine Urſache ſeyn. — Kommen wir aber bis zur Freiheit; ſo können wir daraus alle übrigen Vollkommenheiten und Eigenſchaften in der theologia naturali herleiten. Wir können alſo aus

dem kosmologiſchen Beweiſe in die theologiam naturalem übergehen.

3) Der dritte Beweis der natürlichen Theologie iſt der phyſikotheologiſche Beweis. Dieſer iſt aus der beſtimmten Erfahrung dieſer Welt hergenommen; wo man aus der Beobachtung der Welt, ihren Beſtimmungen und Eigenſchaften, auf die Eigenſchaften der Urſache ſchließt. Der transſcendentale Begriff der Freiheit läßt ſich ſchon aus der Zufälligkeit herleiten und wahrnehmen. Nun ſuchen wir in dieſer Welt die Spur eines freihandelnden Weſens auf; wir nehmen die Beſtimmungen, die Zwecke der Welt wahr, und ſehen: daß darin eine Wohl angetroffen iſt, und daß alſo ein freihandelndes Weſen exiſtirt. — Wir ſehen ferner aus der Ordnung der Welt, daß dieſe Freiheit mit Weisheit verbunden iſt; aus der Vorſorge für die Welt ſehen wir, daß dieſe Freiheit mit Gütigkeit verbunden iſt. Wir gehen weiter zur erſtaunenden Größe des Weltgebäudes, und ſehen, daß dieſe Freiheit mit unermeßlicher Macht verbunden iſt. Dieſer Beweis iſt dem Verſtande des Menſchen am allerangemeſſenſten; er kultivirt unſere Vernunft bei der Erfahrung; wir lernen dadurch die Welt näher kennen. Dieſer Beweis hat das Beſondere an ſich: daß er nicht allein einen Urheber darthut, ſondern daß er auch dieſen Urheber als einen weiſen und nützlichen Urheber in ſeinen Werken ſchauen läßt. **Dieſer Beweis ſollte jederman, auch**

dem Einfältigſten in der Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kanzeln kann er ſehr gut angebracht werden. Allein für die Speculation und forſchende Kraft iſt er nicht hinreichend. Ich kann doch daraus nicht wiſſen, ob viele oder wenige ſolcher Weſen ſind; und wenn ich auch auf der Erde Einheit gewahr werde, ſo bin ich doch nur in einem ſehr kleinen und ganz unbedeutenden Theile der Welt, und von dem übrigen großen Schöpfungsplane iſt mir nichts bekannt. Ich ſehe zwar hier eine große erſtaunende Macht, aber noch keine Allmacht. Daß die Welt uns ſo erſtaunend groß vorkommt, kann wohl daher kommen, weil wir ſo ſehr klein ſind; ſo wie ein kleines Würmchen einen kleinen Waſſertropfen für einen Ocean hielt. Alſo können wir aus dieſem Beweiſe nur glauben, daß es ein ſolches Weſen gebe.

Dieſe drei Beweiſe, der transſcendentale, der kosmologiſche und der phyſikotheologiſche ſind Beweiſe der theoretiſchen Principien der Vernunft, wo das Daſeyn Gottes als eine nothwendige Vorausſetzung bei unſerem theoretiſchen Gebrauche der Vernunft angenommen wird. Nun giebt es 4) noch eine Art von Beweiſen, wo das Daſeyn Gottes als eine nothwendige Vorausſetzung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft angeſehen wird, und das iſt der moraliſche Beweis. Wir haben ein Bedürfniß, nach practiſchem Gebrauche der Vernunft, das Daſeyn Gottes nothwendig voraus-

zu ſetzen. Dieſer moraliſche Beweis beruht auf folgenden Principien: die Regeln der Sitten ſind ſelbſtſtändig, gewiß und apodiktiſch, indem ſie eine Nothwendigkeit in ſich faſſen, und dieſelbige Evidenz haben, als andere Erkenntniſſe der Vernunft. Sie können völlig a priori eingeſehen werden; ſie ſind unabhängig von aller Erfahrung und von allen Folgen des Nutzens und des Schadens; ſie gelten an und für ſich ſelbſt. Lügen iſt nicht ein Laſter, weil es Nutzen oder Schaden bringt; ſondern weil es an ſich niederträchtig iſt, zu lügen; es widerſtreitet den oberſten Gründen der Vernunft und den Zwecken der Sittlichkeit. Die Regeln der Sitten werden nicht abgeleitet aus dem Willen eines Weſens, ſondern ſie beſtehen an und für ſich. Wenn wir nun die moraliſchen Geſetze nehmen; ſo ſagen ſie uns nichts anders, als daß unſere Handlungen an ſich gut, oder an ſich böſe ſind. Nun aber fehlt bei den moraliſchen Geſetzen eine Zuſammenſtimmung mit der Glückſeligkeit; es fehlt die Triebfeder, warum ich das moraliſche Geſetz ausüben ſoll. Wenn ich mich den moraliſchen Geſetzen conform verhalten, und der Glückſeligkeit würdig gemacht habe; ſo ſollte ich auch zum Beſitze dieſer Glückſeligkeit gelangen. Das geſchieht aber nicht. Dieſe Triebfeder fehlt den moraliſchen Geſetzen; ſie führen keine ſolche Verheißung mit ſich. Ohne ſolche Triebfeder aber ſind ſie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution; ſie ſind objectiv-, aber nicht ſubjectiv-practiſch. — Ich ſehe wohl die Bedingung ein, unter der ein freihandelndes Weſen der Glückſeligkeit würdig ſeyn

kann; aber ich werde nicht gewahr, daß ein Weſen, wenn es ſich ſo verhalten hat, daß es der Glückſeligkeit würdig iſt, unter dieſer Bedingung auch wirklich derſelben theilhaftig wird. Kann man aber das nicht hoffen; ſo haben die Geſetze der Sitten auch keine treibende Kraft; denn kein Geſchöpf kann in Anſehung des Punktes der Glückſeligkeit gleichgültig ſeyn; dieſes iſt der Natur jedes Geſchöpfes gemäß. Die moraliſchen Geſetze ſind alſo zwar wohl in Anſehung der Dijudication richtig, aber in Anſehung der Execution practiſch leer. Sie haben zwar, dem Verſtande nach, eine bewegende Kraft des Wohlgefallens und Mißfallens; aber ſie haben keine treibende Kraft, wenn ſie nicht im Zuſammenhange mit der Glückſeligkeit ſtehen. — Indeſſen kann doch niemand behaupten, ohne die moraliſchen Geſetze der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn; dieſes iſt nicht möglich, und es wirds auch keiner zu behaupten ſuchen. Denn die moraliſchen Geſetze ſind apodiktiſch und irreſiſtibel; keiner kann durch die Vernunft behaupten, ohne die moraliſchen Geſetze glückſelig ſeyn zu können; denn ſonſt macht er ſich dadurch, daß er dieſes behauptet, ſelbſt nichtswürdig. Da es nun ohne die moraliſchen Geſetze nicht möglich iſt, die Glückſeligkeit zu erlangen; die moraliſchen Geſetze aber keine ſolche Glückſeligkeit verſprechen; ſo kann keine moraliſche Entſchließung ſtatt finden, ohne die Verheißung, wirklich der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, der er ſich durchs Geſetz würdig gemacht hat. Hofft aber jemand, ohne die Befolgung der moraliſchen Geſetze glücklich zu ſeyn; ſo verfällt er

in ein absurdum morale. Hat er hingegen wieder den unwandelbaren Willen, dem moraliſchen Geſetze gemäß zu leben; ſo entgehet er zwar dem absurdum morale, verfällt aber, indem er der Glückſeligkeit, der er ſich würdig gemacht, nicht theilhaftig wird, in ein absurdum pragmaticum. Es muß demnach eine Verheißung ſeyn, der Glückſeligkeit wirklich theilhaftig zu werden, wenn man ſich ihrer würdig gemacht hat. Da aber in der ganzen Natur ſolche Verheißungen nicht wahrgenommen werden, und wir, nach der Ordnung der Natur, gar nicht der Glückſeligkeit theilhaftig werden können, der wir uns durchs moraliſche Geſetz würdig gemacht haben, indem die Moralität in den Geſinnungen beſteht, die Natur aber nicht, in Anſehung der Glückſeligkeit nach Proportion meiner Sittlichkeit, mit der Moralität übereinſtimmt; ſo muß ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden, deſſen Wille ein moraliſcher Wille iſt, und der nur unter der Bedingung der moraliſchen Geſetze die Glückſeligkeit ertheilen kann, der im Stande iſt, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zuſammenzuſtimmen. Niemand iſt im Stande, eine andere Art zu erſinnen, wie die Moralität mit der Glückſeligkeit übereinſtimmen könne, als wenn man einen ſolchen heiligen Regierer der Welt vorausſetzt. Ohne dieſe Vorausſetzung iſt es nicht möglich, daß ein Menſch einen unwandelbaren Vorſatz faſſen kann, ſich durch Moralität der Glückſeligkeit würdig zu machen, weil kein Geſchöpf

auf ſeine Glückſeligkeit renunciren kann. Wenn er aber ohne dieſe Vorausſetzung ſich der Glückſeligkeit würdig zu werden befleißigen würde; ſo müßte er alsdann auf ſeine eigene Glückſeligkeit renunciren. Alſo muß ein oberſtes heiliges Weſen, das die Welt regiert, vorausgeſetzt werden, welches einem jeden nach ſeinem Verhalten die Glückſeligkeit ertheilen wird. Dieſes kann aber nicht anders veranſtaltet werden, als durch einen allgemeinen Verſtand und einen Willen, der dem moraliſchen Geſetze gemäß iſt. Wir können demnach mit Sicherheit das moraliſche Geſetz befolgen und die Glückſeligkeit hoffen.

Das Daſeyn Gottes kann nicht directe, ſondern nur indirecte bewieſen werden; ich kann es einem andern nicht demonſtriren. Wenn er aber das Gegentheil beweiſen will; ſo kann ich ihn ad absurdum logicum et practicum führen. Der eine apagogiſche Beweis, der ad absurdum logicum führt, iſt aus der nothwendigen Vorausſetzung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft hergenommen. Wir müſſen einen weiſen Urheber der Welt vorausſetzen, wenn wir die Ordnung der Natur erklären wollen; ohne einen vernünftigen Urheber bleibt das alles unerklärt. So ſind viele Sätze, die als eine nothwendige Hypotheſe müſſen vorausgeſetzt werden, wenn man etwas erklären ſoll; z. E. der Lauf der Erde um die Sonne. Dieſe Vorausſetzung iſt aber doch nicht abſolut nothwendig, ſondern nur comparativ; ich kann es aus keiner andern Hypotheſe ſo gut erklären, als aus dieſer. Es ginge zwar wohl an, ſolches auch aus einer andern zu erklä-

ren; aber das iſt eine abſolut nothwendige Hypotheſe, einen Urheber anzunehmen, um die Ordnung der Natur zu erklären. Der andere apagogiſche Beweis, der ad absurdum practicum führt, iſt aus der nothwendigen Vorausſetzung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft hergenommen; und führt nicht nur ad absurdum pragmaticum nach der Regel der Klugheit, ſondern auch ad absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit. Nehme ich keinen Gott an; ſo habe ich im erſten Falle nach Grundſätzen gehandelt, wie ein Narr, und im zweiten Falle nach Grundſätzen gehandelt, wie ein Schelm. Nimmſt du die moraliſchen Geſetze an, und handelſt rechtſchaffen; ſo hängſt du einer Vorſchrift nach, die dir keine Glückſeligkeit erwerben kann, und die Tugend iſt nur eine Chimäre; alſo verfällſt du in ein absurdum pragmaticum und handelſt als ein Thor. Sagſt du: Wohlan ich nehme keine moraliſchen Geſetze an; ich will hier mein Glück ſuchen, ſo gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieſer Welt durchkomme, ſo habe ich weiter nichts zu fürchten; alsdann handelſt du als ein Böſewicht, und verfällſt in ein absurdum morale. — Demnach dringt der moraliſche Beweis in die innerſte Quelle der Thätigkeit, und iſt in Anſehung des Practiſchen der vollkommenſte und vortrefflichſte. Gott wird hier ein Gegenſtand des Glaubens, und keiner kann ihm ſolchen entreißen. Alle ſpeculativen Einwürfe fruchten hier nichts; denn ich bin feſt davon überzeugt. Ob man gleich nicht beweiſen kann, daß ein ſtrafender oder

belohnender Gott ſey; ſo kann doch auch keiner das Gegentheil davon beweiſen, und dieſe nothwendige Vorausſetzung iſt ſchon ein genugſamer Grund, einen Gott anzunehmen. Wir werden durch den moraliſchen Beweis nicht allein überführet vom Daſeyn des heiligſten Weſens, ſondern wir werden auch dadurch gebeſſert. Er iſt nicht allein aus practiſchen Gründen geführet, ſondern äußert auch gleich eine practiſche Wirkung. Dieſer Beweis muß beim Unterrichte der Jugend ſehr empfohlen und eingeführet werden; denn die Moralität iſt das Vornehmſte und Wichtigſte unter allem. Mit dieſem Beweiſe kann der phyſikotheologiſche verbunden werden; denn der iſt ſehr reizend und vollendet das ganze Werk. —

Um die Kenntniß der Eigenſchaften dieſes Weſens ſyſtematiſch durchzugehen; ſo müſſen wir noch Folgendes vorausſchicken. Man kann alle Erkenntniß von Gott eintheilen: in die Erkenntniſſe der Gottesgelehrtheit und in die Erkenntniſſe durch gemeine Begriffe des Verſtandes. Die letztere, die hieher gehört, iſt die populäre Theologie. Die populäre Theologie gründet ſich auf Quellen, die jeder gemeine Verſtand einſieht. Dieſe Theologie kann zweifache Vollkommenheiten haben, logiſche und practiſche. Wann ſie practiſche Vollkommenheit hat; dann hat ſie alle Vollkommenheiten, die geſucht werden. Die logiſchen Vollkommenheiten können entweder negative oder poſitive Vollkommenheiten ſeyn; poſitiv wären ſie, wenn ſie neue

Erkenntniſſe entdeckten, negativ ſind ſie, wenn ſie nur Irrthümer abhalten. Die logiſche Vollkommenheit wird alſo blos darauf gehen, nicht beſondere Eigenſchaften zu entdecken, ſondern vornämlich die Irrthümer abzuhalten, und dieſes iſt die Abſicht der ſpeculativen Theologie. Sie kann uns nichts mehr entdecken, als was der gemeine Verſtand weiß, und was durch practiſchen Gebrauch bekannt iſt; aber ſie muß deßwegen ſo weit getrieben werden, als es nur möglich iſt, um die Irrthümer abzuhalten. Da es nun ſchon vergebens iſt, das Vernünfteln zu verhüten, indem der Menſch immer dazu geneigt iſt, und alſo die Vernunft, wenn ſie nicht recht urtheilt, falſch urtheilen kann; ſo muß die logiſche Vollkommenheit der Theologie dazu dienen, die falſche Vernünftelei abzuhalten. Sie hat nicht Abſichten, neue Geheimniſſe von Gott zu entdecken, ſondern zu verhüten, daß der Glaube an Gott uns nicht benommen werde. Sie dient alſo zur Schutzwehr der Religion. Die populäre Theologie abzufaſſen, iſt ſehr ſchwer; denn wenn Erkenntniſſe auf den höchſten Punkt gebracht werden ſollen; ſo werden ſie einfach. Will man eine populäre Theologie abfaſſen; ſo muß man weit und breit umgezogen ſeyn, um zu wiſſen, wo der Verſtand anfängt; demnach iſt es ſehr ſchwer, einen Katechismus oder eine Anweiſung in der Religion zu entwerfen, und zwar eine ſolche, die dem Verſtande der Kinder angemeſſen iſt und ſeyn ſoll, und noch ſchwerer, ſie mit der Moral zu verbinden. Die populäre Theologie iſt alſo ſehr wichtig, indem die

ganze Welt eine Erkenntniß von Gott haben will und muß.

Da wir die Beweiſe vom Daſeyn Gottes oder eines höchſten Weſens aus jeder Theologie vorausgeſetzt haben; ſo wollen wir die Eigenſchaften dieſes Weſens nach jeder Theologie näher beſtimmen; und zwar in der transſcendentalen Theologie iſt das Daſeyn eines Urweſens dargethan worden contra atheistas; das Urweſen iſt aber noch nicht Gott. In der theologia naturali iſt das Daſeyn einer höchſten Intelligenz dargethan worden, contra deistas. Die Erkenntniß der natürlichen Theologie von Gott iſt eine Erkenntniß von einem Weſen, das der Urheber der Welt iſt durch Verſtand und Vernunft nach freier Willkühr, und dieſes iſt der Theismus. Wer alſo die theologiam naturalem annimmt, iſt ein Theiſt; wer ſie läugnet, iſt ein Deiſt. In der theologia morali iſt das Daſeyn eines höchſten Weſens dargethan worden, contra Ethnicos. Den, welcher eine Erkenntniß von Gott ohne eine moraliſche Heiligkeit annimmt, kann man nicht beſſer als einen Heiden, und ſeine Lehre Ethnicismus nennen; weil in ſeiner Erkenntniß von Gott keine moraliſchen Principia der Heiligkeit ſind. Demnach ſind die Beweiſe der transſcendentalen Theologie contra Atheistas, der theologia naturalis contra Deistas, und der theologia moralis contra Ethnicos.

Der Atheismus iſt zweifach: der dogmatiſche und der ſkeptiſche. Der dogmatiſche beweiſet, es ſey kein Gott; der ſkeptiſche negirt es nicht ſchlechtweg, er

nimmt aber auch nicht das Gegentheil an, ſondern betrachtet es nur als ein Problem. Die Gründe wider den dogmatiſchen und ſkeptiſchen Atheismus müſſen verſchieden ſeyn. Denn weil der erſte dogmatiſch iſt; ſo muß er beweiſen, daß kein Gott iſt. Das kann er aber nicht. Denn wenn er beweiſen will, daß etwas nicht ſey; ſo muß er zeigen, daß es unmöglich ſey. Wo will er aber dieſen Beweis hernehmen? Das Daſeyn Gottes iſt alſo wider den dogmatiſchen Atheismus geſichert. Mit dem ſkeptiſchen iſt es ſchon ſchwerer, weil man ſelbſt dogmatiſch lehrt, es ſey ein Gott. Ein dogmatiſcher Beweis iſt aber ein ſpekulativer Beweis nach logiſcher Sufficienz. Einen ſolchen vollſtändigen Beweis aber können wir nicht geben, weil die Vernunft nicht Quellen genug hat, a priori es zu beweiſen; und aus der Erfahrung können wir das nicht darthun, was wir haben wollen, nämlich einen beſtimmten Begriff von allen Eigenſchaften eines ſolchen Weſens. Allein ich darf dem Skeptiker nur beweiſen, daß die Frage: Ob ein Gott ſey oder nicht? nicht problematiſch, ſondern kategoriſch kann tractirt werden; ich muß gewiß wiſſen, ob keiner oder einer iſt. Problematiſch kann ich alſo dieſen Beweis nicht behandeln; denn ſonſt weiß ich nicht, wie ich mich zu verhalten habe. In andern Wiſſenſchaften, z. E. in der Phyſik, kann vieles als ein Problem tractirt werden; denn davon hängt keine Angelegenheit ab, die aufs Praktiſche einen Einfluß hat. Wenn es aber auf practiſche Angelegenheiten ankommt; ſo können ſolche nicht als ein Problem behandelt werden. Entweder muß der

ſkeptiſche Atheiſt keinen Gott annehmen, oder er muß einen Gott annehmen. In dem erſten Falle bringe ich ihn nach dem moraliſchen Beweiſe durch einen syllogismum cornutum ad absurdum practicum, vel morale vel pragmaticum. Alſo iſt die Theologie auch wider den ſkeptiſchen Atheismus geſichert.

Der Begriff der transſcendentalen Theologie, den wir ſchon bewieſen haben, iſt der Begriff eines entis originarii. Aus dieſem Begriffe fließen zuerſt die zwei Haupteigenſchaften: die abſolute Nothwendigkeit und die omnisufficientia (Allgenugſamkeit), die in der omnitudine realitatum beſteht. Die abſolute Nothwendigkeit iſt eine Nothwendigkeit in aller Abſicht, ohne eine reſtringirende Bedingung. Daraus, daß ein Urweſen iſt, folgt, daß es abſolut nothwendig ſeyn muß. Ein ens originarium iſt ein nothwendiges Subſtratum aller Möglichkeit. Iſt es aber ein Subſtratum aller Möglichkeit; ſo muß es abſolut nothwendig ſeyn; denn ſonſt wäre es nicht ein ens originarium. Worin die abſolute Nothwendigkeit beſtehet, iſt ſchon vorher gezeiget worden. Sie kann nicht eingeſehen werden durch das principium contradictionis; ſie wird aber als eine allgemeine Bedingung der Möglichkeit vorausgeſetzt. Aus dieſer abſoluten Nothwendigkeit fließt, daß das nothwendige Weſen eine nothwendige Subſtanz ſeyn muß, alſo die Subſtantialität. Weil es das erſte Subſtratum aller Dinge iſt; ſo iſt es darum eine Subſtanz; denn alles Reale iſt entweder Accidens oder Subſtanz. Iſt nun das ens reale die erſte Bedingung der Möglichkeit; ſo

muß es eine Subſtanz ſeyn; denn ein Accidens iſt nicht nothwendig, ſondern exiſtirt inhaerendo. Da aber dieſes ens reale eine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit iſt; ſo muß es eine Substantia originaria et necessaria ſeyn. — Aus der abſoluten Nothwendigkeit fließt wieder die Unveränderlichkeit. Weil ſeine eigene Möglichkeit und die Möglichkeit aller Dinge ſein Daſeyn vorausſetzet; ſo iſt keine andere Art der Exiſtenz möglich, d. h. das nothwendige Weſen kann nicht auf vielerlei Art exiſtiren. Ferner folgt die Inpaſſibilität. Das nothwendige Weſen kann durch nichts Aeußeres afficirt werden. Die affectio iſt eine Beſtimmung von andern; dieſe kommt aber einem Weſen zu, das leidend iſt. Die Receptivität oder die Möglichkeit, afficirt zu werden, iſt nur bei zufälligen Weſen. Ferner fließt aus der Nothwendigkeit die Independenz. Das ens originarium iſt independent in Anſehung ſeines Daſeyns und in Anſehung ſeiner Beſtimmung. Was den Grund von der Möglichkeit aller Dinge in ſich enthält, das kann ſein Daſeyn nicht von einem andern haben; denn ſonſt wäre es kein Grund aller Möglichkeit der Dinge; alſo muß es independent ſeyn.

Worauf beruht es denn, daß das ens originarium eine nothwendige Bedingung von aller Möglichkeit der Dinge iſt? Das abſolut nothwendige Weſen iſt nicht nothwendig, ſo fern es ſelbſt unter der Bedingung der Nothwendigkeit ſteht, ſondern ſofern es ſelbſt die allgemeine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit iſt. Eben ſo wie Raum und Zeit nach den ſinnlichen und kosmologiſchen

Begriffen an ſich ſchlechthin nothwendig ſind, weil es die Bedingungen ſind, unter denen die Dinge ſeyn können; eben ſo iſt das nothwendige Weſen abſolut nothwendig, weil es ſelbſt die Bedingung aller Möglichkeit iſt.

Die zweite Haupteigenſchaft iſt die Allgenugſamkeit, die da beſtehet in der omnitudine realitatum. Wir haben in der Ontologie gehört, daß jedes Ding omnimode determinirt iſt, aber partim ad realia, partim ad negativa. Das ens originarium aber iſt omnimode ad realia beſtimmt. Nun können alle Realitäten in ihm beſtimmt ſeyn, oder es kann alle Realitäten beſtimmen. Wir können es uns denken, entweder ſofern es beſtimmt, oder ſofern es beſtimmend iſt. Weil wir aber keine Realität anders als durch die Sinne erkennen; ſo können dieſe nicht in Gott beſtimmt ſeyn. Alſo können wir ihn uns nicht anders denken, als in ſofern er beſtimmend iſt, nicht als determinatum, ſondern als determinans. Er enthält alles in ſich, was nöthig iſt, um von Allem ein Grund zu ſeyn; und dieß iſt die omnisufficientia, die wir uns denken müſſen. Stellen wir uns aber vor, daß alles in ihm als determinatum iſt; ſo verfallen wir in den Anthropomorphismus. An die Stelle dieſer Omniſufficienz haben die Menſchen mathematiſche Begriffe geſetzt, als die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit Gottes. Allein dieſe Begriffe ſind weit unter dem Begriffe der Allgenugſamkeit; denn die Unermeßlichkeit iſt nur eine relative Größe für unſere Fähigkeit, ſie einzuſehen. Sie bedeutet eine ſolche Größe, die im Verhält-

niſſe das Maaß aller Zahl überſteigt, indem man in Wiederholung des Maaßes niemals zu Ende kommen kann. Die Unendlichkeit ſetzt Homogeneität voraus, welches eine Größe iſt, von der das Maaß der kleinſte Theil iſt, die aber durch das Maaß gar nicht kann beſtimmt werden. Allein wenn ich auch die Menſchheit bis ins Unendliche vergrößere; ſo erreiche ich niemals den Grad der Gottheit, indem es nicht ein homogenes, ſondern ein heterogenes Weſen iſt. Sonſt bedeutet Unendlichkeit ein Weſen ohne Schranken, das iſt aber ein negativer Begriff; dagegen iſt der Begriff der Allgenugſamkeit ein poſitiver Begriff. Der Begriff der Unendlichkeit rührt zwar mehr unſere Sinnlichkeit, und führt eine Anſchauung von dem Unvermögen, die Größe zu befaſſen, bei ſich, bedeutet aber nichts mehr als die Allgenugſamkeit. — Aus der Allgenugſamkeit und omnitudine realitatum folgt die Unität, daß es ein einiges Weſen ſey; denn das Weſen, das omnisufficiens iſt, welches alle Realitäten hat, kann nur einig ſeyn; denn mehrere Weſen, die alle Realitäten haben, ſind nicht möglich, weil das All nur einmal iſt. Denn wenn mehrere entia realissima wären; ſo hätte das eine Weſen Realitäten, die das andere nicht hat, und wieder umgekehrt; es fehlten alſo jedem einige Realitäten, und keins wäre ein ens realissimum. Demnach muß ein ens realissimum einig ſeyn. Nach der Simplicität iſt das nothwendige Weſen einfach; denn ein ens compositum hat keine größere Nothwendigkeit, als die Theile haben, aus denen es beſteht. Wäre das Weſen nothwendig; ſo müß=

ten auch die Theile nothwendig ſeyn. Alſo wären ſo viele entia necessaria, als Theile im composito ſind; dieſes widerſpricht aber der Unität. Wir können es auch daraus ſehen, indem die Theile im composito in commercio ſtehen, und alſo ein Theil den andern determinirt und von ihm dependirt. Ein ens originarium iſt aber independent, und alſo nicht zuſammengeſetzt. — Das ens originarium iſt aber auch immateriell. Alles Materielle iſt eine Beſtimmung, wodurch es ein Phänomenon unſerer Sinne, und wodurch es im Raume gegenwärtig iſt. Da aber das ens originarium ein ens extramundanum iſt, welches wir gleich darauf beweiſen werden; ſo iſt es kein Gegenſtand der Anſchauung im Raume, alſo immateriell. Ens originarium iſt ein ens extramundanum. Dieſes heißt nicht: das ens originarium habe einen Platz, der außer dieſer Welt iſt; ſondern, daß es zur Welt als zum Ganzen nicht gehört. Das ens originarium iſt mit keinem Dinge in commercio, obgleich mit allen Dingen in nexu, weil es der Urgrund von allen Dingen iſt. Wäre es in commercio; ſo würde es von andern determinirt, und würde dependiren; dieſes iſt aber laut dem Vorigen nicht möglich. Iſt es nun ein ens extramundanum; ſo iſt ſein Daſeyn nicht beſtimmt im Raume, und alſo kein Gegenſtand der Anſchauung, folglich immateriell. Als ein ens extramundanum iſt das Weſen weder im Raume noch in der Zeit. In der Ontologie iſt angeführt, daß Raum und Zeit ſinnliche Formen ſind, mithin können ſie keine Bedingungen des entis originarii ſeyn.

Wäre es im Raum; ſo wäre es ein ens mundanum; denn der Raum iſt die Möglichkeit des commercii, alſo wäre es determinirt und würde dependiren. Wäre es in der Zeit; ſo wäre ein Theil ſeines Daſeyns zurückgelegt, ein Theil der Zeit hingegen wäre noch nicht zurückgelegt, und ein Augenblick der Zeit wäre ſeine Exiſtenz. Alſo wäre es, wenn es im Raum und in der Zeit wäre, jedem Dinge localiter zugegen; eine Allgegenwart im Raume iſt aber eine contradictio. Denn wenn es in einem Orte iſt, ſo iſt es außer dem andern Orte. Wäre es aber auch zugleich in andern Orten; ſo wäre es außer ſich ſelbſt; das iſt aber auch eine Contradiction. Demnach iſt Gott, als ein ens extramundanum, weder im Raume noch in der Zeit. Weil er alles in ſich enthält; ſo iſt ſein Daſeyn, als Größe betrachtet, eine Dauer in Ewigkeit, und ſeine Gegenwart eine Allgegenwart, in ſofern es nicht localiter, ſondern virtualiter genommen wird. Die Ewigkeit iſt kein Daſeyn in aller Zeit, und die Allgegenwart kein Daſeyn in allem Raume, das iſt eine Contradictio, ſofern es durch intellectuelle Begriffe betrachtet wird. Es iſt alſo nicht gut, Gott durch ſinnliche Begriffe, die von der Welt hergenommen ſind, zu betrachten. Durch unſere Unterſuchungen fallen viele Einwürfe in Anſehung der Ewigkeit und Allgegenwart, und die Fragen: wenn Gott den Anfang genommen, wie und wo er iſt? fallen gleichfalls alle weg. Das iſt auch der wahre Nutzen der transſcendentalen Theologie, die Irrthümer abzuhalten, die ſich eindrängen wollen; aber nicht, um etwas

Neues zu entdecken. So weit geht die Theologia transſcendentalis, und ſo weit erſtreckt ſich der Deismus. Wer alſo nur die transſcendentale Theologie einräumt, iſt ein Deiſt. Nun wollen wir zu dem Theismus und zur Theologia naturali gehen.

---

b) Die natürliche Theologie (oder Pſyſikotheologie).

Der Begriff der theologia naturalis iſt, daß das Urweſen eine Urſache der Natur iſt. Da kann aber die Cauſalität nicht durch transſcendentale Prädicate, ſondern durch Prädicate der Natur bezeichnet werden. Die Prädicate werden in der theologia naturali aus dem Allgemeinen unſerer Erfahrungsbegriffe entlehnt. Da aber die Urſache der Natur nicht ein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt; ſo können wir auch keine allgemeinen Erfahrungsbegriffe von den Gegenſtänden äußerer Sinne hernehmen; ſondern unſere äußern allgemeinen Erfahrungsbegriffe werden aus dem Allgemeinen unſeres inneren Sinnes entlehnt, und durch ſolche ausgedrückt, die in der psychologia rationali liegen. Die theologia rationalis hat zum Objecte, das Urweſen als eine Urſache der Natur zu erwägen; der Hauptbegriff der Cauſalität in Anſehung der Natur iſt Freiheit. Weil das Urweſen eine Urſache der Natur iſt; ſo iſt die Natur, in Anſehung des Urweſens, als zufällig zu betrachten; denn ſie iſt von der Urſache abgeleitet,

und alſo zufällig. Das Urweſen iſt demnach eine Urſache der Natur, als eines zufälligen Weſens. Die Cauſalität (Beſtimmung der Urſache) der oberſten Urſache aber iſt immer durch Freiheit. Die erſte Urſache des Zufälligen kann niemals anders ſeyn, als durch Freiheit. Wenn eine Reihe der Dinge anfangen ſoll; ſo kann der erſte Anfang der Reihe nicht anders geſchehen, als durch Freiheit; denn alles, was geſchieht, kann entweder nach der Nothwendigkeit der Natur geſchehen, oder durch Freiheit. Was aber nach der Nothwendigkeit der Natur eines Weſens geſchiehet, iſt eben ſo nothwendig, als das Weſen ſelbſt; alſo kann durch die Nothwendigkeit der Natur kein Anfang einer neuen Handlung geſchehen, ſondern wenn ein Weſen anfangen will, zu handeln, ſo muß es durch Freiheit geſchehen. Der erſte Urſprung und der erſte Anfang kann niemals anders gedacht werden, als durch Freiheit, und ein Weſen, das eine Urſache von allem Zufälligen iſt, iſt ein Weſen nach Freiheit. Der Begriff der Freiheit iſt alſo das erſte Prädicat des Urweſens, ſo fern es eine Urſache der Welt iſt. — Nun ſind wir in der theologia naturali ſo weit, daß wir bewieſen haben, das Urweſen der Welt müſſe ein freihandelndes Weſen ſeyn. Weil aber Freiheit Verſtand vorausſetzt; ſo iſt der vollſtändige Begriff des Urweſens in der theologia naturali der Begriff einer höchſten Intelligenz, und ein ſolches Weſen iſt nur Gott; alſo kommt der Begriff von Gott erſt in der theologia naturali vor. Ein Weſen, das eine Urſache der Welt nach Freiheit und Verſtand iſt, das iſt

Gott. Der Begriff der höchſten Intelligenz kann aus transſcendentalen Gründen hergeleitet werden. Denn weil das Urweſen das Subſtratum der Möglichkeit aller Dinge iſt; ſo muß auch die Möglichkeit aller Ordnung und aller Vollkommenheit in ihm liegen. Dieſes iſt aber nicht möglich ohne Verſtand; denn eine zufällige Zuſammenſtimmung der Ordnung und Vollkommenheit kann nicht ſtatt finden ohne Verſtand.

a) Wenn wir das Urweſen als die höchſte Intelligenz betrachten; ſo haben wir auf den Verſtand deſſelben, auf ſein Erkenntnißvermögen, zuerſt unſere Begriffe zu richten. Bei dem Verſtande werden wir ſowohl etwas Poſitives, als etwas Negatives finden. Das Poſitive des höchſten Verſtandes iſt: daß derſelbe ganz independent iſt von allen Gegenſtänden. Denn weil das Urweſen ſelbſt von allen Dingen independent iſt; ſo muß auch ſein Verſtand von den Gegenſtänden der Erkenntniſſe independent ſeyn. Unſre Erkenntniß aber dependirt von den Gegenſtänden. — Würden die Gegenſtände durch unſere Erkenntniß da ſeyn; ſo wäre unſere Erkenntniß von den Gegenſtänden auch independent. Nun ſind unſere Erkenntniſſe aber erſt durch die Gegenſtände; alſo dependirt unſere Erkenntniß von den Gegenſtänden. Da aber alle Gegenſtände durch den Verſtand des Urweſens ſind; ſo erkennt es alle Gegenſtände, ſo fern es ſich ſelbſt erkennt. Denn weil es in ſich ſelbſt die Cauſalität, das Princip und den Quell aller Möglichkeit der

Dinge erkennt; ſo erkennt es alle Dinge, ſofern es ſich ſelbſt erkennt. Alſo iſt ſein Verſtand völlig independent von allen Gegenſtänden der Erkenntniſſe. —

Das Negative des höchſten Verſtandes iſt, daß er nicht ſenſitiv iſt; weder formaliter noch materialiter. Wenn die Data der Gegenſtände der Erkenntniſſe ſeinen Verſtand in der Gegenwart afficiren könnten; ſo wäre ſein Verſtand ſenſitiv; ſeine Beſtimmungen ſind aber nicht Wirkungen von der Gegenwart der Dinge, alſo iſt ſein Verſtand nicht materialiter ſenſitiv. Weil aber die Form der ſenſitiven Vorſtellungen durch die Verwirrung entſteht, der höchſte Verſtand (intellectus originarius) aber ein Verſtand der Ordnung iſt; ſo iſt ſein Verſtand auch nicht formaliter ſenſitiv. Die Urſprünglichkeit des intellectus originarii iſt: daß er alle Theile erkennt aus dem Ganzen, und nicht das Ganze aus den Theilen; denn er erkennt alles und determinirt limitando alle Dinge. Die Erkenntniſſe des intellectus originarii ſind nicht Begriffe, ſondern Ideen. Begriffe ſind allgemeine diſcurſive Vorſtellungen und allgemeine Merkmale der Dinge. Zu allen Begriffen wird Abſtraction erfordert; das iſt aber ein Mangel; wir ſchränken alſo unſere Vorſtellungen ein, und dadurch erhalten wir klare Begriffe und Vorſtellungen. Da aber der intellectus originarius illimitirt iſt; ſo kann er nicht auf Einſchränkung und Abſtraction beruhen. Da der menſchliche Verſtand etwas durch allgemeine Merkmale erkennt, ſie unter Begriffe bringt, und vermittelſt einer Regel er-

kennt; ſo iſt der menſchliche Verſtand diſcurſiv, der intellectus originarius aber intuitiv. Er erkennt nicht per conceptus, ſondern per intuitus. Denn weil der urſprüngliche Verſtand nicht an Schranken gebunden iſt, die diſcurſive Kenntniß aber eine Einſchränkung iſt; ſo iſt die göttliche Erkenntniß eine unmittelbare Erkenntniß. Der urſprüngliche Verſtand iſt alſo anſchauend.

Können wir wohl den göttlichen Verſtand als das Princip der Möglichkeit der Dinge betrachten, und ſagen: Sein Verſtand iſt der Grund aller Dinge? — Ja, der Materie nach. — Die Möglichkeit der Dinge, der Form nach, beruhet auf Begriffen der Dinge nach dem Satze des Widerſpruchs; aber die Möglichkeit der Dinge, der Materie nach, beruht auf einem Weſen, welches das Subſtratum aller Möglichkeit iſt.

Das göttliche Weſen iſt der Grund aller Möglichkeit der Dinge. In ſofern Gott ſich ſelbſt durch den Verſtand erkennt; ſo erkennt er durch den Verſtand den Grund aller Möglichkeit, und in ſofern können wir ſagen: daß ſein Verſtand der Grund und das Princip der Möglichkeit aller Dinge iſt. Weil nun der Verſtand Gottes der Grund aller Möglichkeit iſt; ſo ſind in Gott Urbilder, Ideen. —

Jetzt kommen wir auf die Ideen. Die Idee iſt eine Erkenntniß, die ſelbſt der Grund der Möglichkeit ihres Gegenſtandes iſt. Die göttlichen Erkenntniſſe enthalten den Grund der Möglichkeit aller Dinge. Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir ſelbſt möglich ſind; cognitio divina est cog-

nitio archetypa, und ſeine Ideen ſind Urbilder der Dinge. Die Erkenntniſſe des menſchlichen Verſtandes nennen wir auch comparative Urbilder, Ideen, welches diejenigen Erkenntniſſe unſeres Verſtandes ſind, die zur Beurtheilung der Dinge dienen. Alle unſere Erkenntniſſe, der Vollkommenheit nach, ſind niemals empiriſch, ſondern ſie ſind eine Idee, die man in ſich ſelbſt hat, ein Urbild im Kopfe, und das iſt ein Ideal, wornach wir alles beurtheilen. Wenn man etwas beurtheilt; ſo beurtheilt man daſſelbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee ſelbſt niemals erreicht. — Auf welche Art iſt aber die Erkenntniß von Gott möglich?

Die Erkenntniß Gottes wird betrachtet:

1) wie Gott ſich ſelbſt erkennt, und

2) wie ihn ein Geſchöpf erkennt.

Die Erkenntniß des Geſchöpfs iſt nicht nur dem Grade nach, ſondern auch der Art nach, wie er ſich ſelbſt erkennt, unterſchieden. Ein Geſchöpf erkennt Gott per analogiam, nach den Vorſtellungen, die ihm durch die Natur gegeben ſind, und die davon abſtrahirt werden. Dieſe Begriffe, die von den Sinnen abſtrahirt ſind, drücken nichts aus, als Erſcheinung. Gott iſt aber ein Gegenſtand des Verſtandes; alſo kann kein Geſchöpf die Eigenſchaften Gottes nach den Begriffen, die von den Sinnen abgezogen ſind, abſolut erkennen, ſondern nur das Verhältniß, das Gott als eine Urſache zur Welt hat. Gott erkennt ſich ſelbſt, indem

er ſich ſelbſt anſchaut; das Geſchöpf hat aber keine Anſchauung, als nur von dieſer Welt. Demnach kann es Gott auf keine Art anſchauen, ſondern ihn nur durch das Verhältniß, das er zu der Welt hat, erkennen. Hieraus können wir aber Gott nicht erkennen, wie er iſt, ſondern wie er ſich als ein Grund zur Welt beziehet; und das nennt man Gott per analogiam erkennen. — Analogie ſoll ſonſt ſo viel als Aehnlichkeit bedeuten; allein es iſt zwiſchen Gott und der Welt gar keine Aehnlichkeit. Wie erkennen wir aber Gott aus der Welt per analogiam? Analogie iſt eine Proportion zwiſchen vier Gliedern, von denen drei bekannt ſind, und das vierte unbekannt iſt. Z. E. wie ſich verhält a zu b; ſo verhält ſich c zu x, oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was ſich aber ſo verhält, als die drei bekannten Dinge. Was der göttliche Verſtand iſt, kann kein Menſch begreifen; alſo gehen wir von unſerm eigenen Verſtande aus, der ſchaut aber nicht an, ſondern iſt diſcurſiv. Wir ſehen aber ein, daß ein vollkommener Verſtand anſchauend ſeyn muß. Wie dieſer Verſtand aber anſchaut, können wir nicht begreifen; denn wir haben keine andere Anſchauung, als durch die Sinne. Nun iſt aber zwiſchen dem Verſtande Gottes und unſerm keine Aehnlichkeit. Unſer Verſtand kann ſelbſt durch unendliche Vergrößerung der Grade dem Verſtande Gottes nicht gleich werden; alſo müſſen wir den Verſtand Gottes nicht anders als per analogiam erkennen. Demnach ſagen wir: Wie ſich die Gegenſtände der Dinge verhalten zu

dem, was wir in uns Verſtand nennen; ſo verhalten ſich alle mögliche Gegenſtände zu dem Unbekannten in Gott, welches wir gar nicht kennen, und welches nicht ſo beſchaffen iſt, als unſer Verſtand, ſondern von ganz anderer Art. Hierdurch fallen viele Schwierigkeiten weg in Anſehung der Eigenſchaften, die wir Gott beilegen, die aus der Welt hergenommen ſind. Sie können alle gelten, aber nur per analogiam; dann verfällt man nicht in den Anthropomorphismus. Das Abſolute kann unbekannt ſeyn, aber das Verhältniß kann wohl bekannt ſeyn; alſo erkennen wir Gott nicht absolute, ſondern im Verhältniß auf die Wirkungen, und dann haben wir in Gott genug erkannt, wir brauchen nichts mehr zu erkennen. Wenn wir per analogiam Gott erkennen; ſo nehmen wir die Prädicate und Data aus der Natur; dann müſſen wir aber per reductionem alle Unvollkommenheit und alle Begriffe, die ſich für Gott nicht ſchicken, und mit den transſcendentalen Begriffen des Urweſens nicht übereinſtimmen, ſepariren, alle realen Eigenſchaften aber, die mit dem Urweſen zuſammenpaſſen, per eminentiam erhöhen. Alle Erkenntniß Gottes in Anſehung der Gegenſtände iſt entweder eine Erkenntniß der wirklichen oder der möglichen Gegenſtände. Die Erkenntniß der möglichen Gegenſtände iſt eine nothwendige Erkenntniß. Denn indem ſich Gott ſelbſt erkennt; ſo erkennt er alles Mögliche in ſich; alſo erkennt er es nothwendig. Die Erkenntniß von etwas Wirklichem iſt aber zufällig; indem es möglich iſt, daß auch der

Gegenſtand nicht wäre. Weil nun die Gegenſtände wirklich ſind durch freie Willkühr Gottes; ſo iſt die Erkenntniß der wirklichen Dinge der Welt, die ſich auf die freie Willkühr gründet, eine zufällige oder freie Erkenntniß. Gott erkennt alle möglichen Dinge, ſofern er ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt; er erkennt alle wirklichen Dinge, inſofern er ſich ſeines Rathſchluſſes bewußt iſt. Die Erkenntniß Gottes in Anſehung der wirklichen Gegenſtände wird eingetheilt in die Erkenntniß der gegenwärtigen Gegenſtände, und in die Erkenntniß in Anſehung des Künftigen (praescientia). Die Erkenntniſſe der Menſchen haben verſchiedene Quellen in Anſehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen; aber in Anſehung Gottes findet ein ſolcher Unterſchied gar nicht Statt. Denn in Anſehung Gottes iſt nichts vergangen, nichts gegenwärtig, und nichts künftig, indem in Anſehung ſeiner keine Zeit iſt. Die Dinge ſind nur in Anſehung ihrer ſelbſt in ſolcher Verſchiedenheit der Zeit, aber nicht in Anſehung Gottes; denn Gott iſt nicht in der Zeit, alſo iſt die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anſchauung der Dinge, ſo wie bei uns. Da die göttliche Erkenntniß nicht auf der Bedingung der Zeit beruht; ſo fallen auch hier alle Schwierigkeiten in Anſehung des Verhältniſſes Gottes zum Künftigen und Vergangenen hinweg; denn bei Gott iſt das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige einerlei. Die Schwierigkeit wird alſo nicht darin liegen, wie Gott das Künftige erkennt, indem er daſſelbe eben ſo, wie das Gegenwärtige kennt; ſondern die

Schwierigkeit wird darin beſtehen, wie Gott das Gegenwärtige erkennt. Dieſes ſcheint leicht einzuſehen zu ſeyn, indem der Menſch auch das Gegenwärtige erkennt. Aber es fragt ſich: wie erkennt der Menſch das Gegenwärtige? Durch die Sinne. Gott aber erkennt das Gegenwärtige durch ſeinen Verſtand, eben ſo, wie das Vergangene und Künftige. Der Menſch aber erkennt durch ſeinen Verſtand eben ſo wenig das Gegenwärtige, als das Vergangene und Künftige; ſondern er erkennt das Gegenwärtige, ſofern er afficirt wird von der Gegenwart der Dinge. Gott erkennt aber und iſt ſich bewußt des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen auf eben dieſelbe Weiſe; durch nichts anders, als dadurch, daß er ſich ſeines Rathſchluſſes bewußt iſt, durch den eine ſolche Welt wirklich hat werden können. Alle Gegenſtände, ſie mögen nun vergangene oder künftige ſeyn, können nur durch den Rathſchluß Gottes wirklich ſeyn; und indem ſich ein Gott dieſes Rathſchluſſes bewußt iſt, ſo iſt er ſich auch aller Gegenſtände bewußt. Es ſcheint hier, als wenn eine Schwierigkeit darin liege, wie Gott die künftigen freien Handlungen erkennen kann. Zwar iſt es immer eine Schwierigkeit, wie Gott die freien Handlungen der Menſchen erkennt; dieſe Schwierigkeit iſt aber nicht allein bei den künftigen, ſondern auch eben ſo gut bei den gegenwärtigen freien Handlungen; denn Gott erkennt die gegenwärtigen freien Handlungen nicht ſo, wie der Menſch, daß er ſie ſieht; ſondern er erkennt ſie dadurch, daß er ſich bewußt iſt ſeiner ſelbſt, als des Grundes der Möglichkeit aller

Dinge. — Auf dieſe Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen ſowohl, als die künftigen. Die Schwierigkeit liegt alſo nicht darin, wie Gott künftige freie Handlungen anſieht, ſondern wie er die freien Handlungen überhaupt erkennt, welches mit der Freiheit des Menſchen ganz und gar nicht übereinſtimmt. Denn wenn alle freien Handlungen ihren Grund in dem Rathſchluſſe Gottes haben, durch den ſich Gott derſelben bewußt iſt; ſo ſind ſie durch den Rathſchluß Gottes beſtimmt, alſo dependiren ſie von einem Princip, und ſind nicht frei. Allein die Schwierigkeit der Freiheit des Menſchen beruht nicht auf dem Vorherwiſſen Gottes, ſondern darauf, daß wir nicht einſehen können: wie ein Geſchöpf, welches ſeinen Grund in einem andern Weſen hat, Freiheit haben ſoll, aus dem innern Princip independent a causa externa necessitante zu handeln. — Weil die Freiheit eine Grundkraft iſt; ſo können wir ſie nicht einſehen, da die beſtimmten Gründe derſelben in dem Rathſchluſſe Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflöſen können; ſo folgt nicht, daß wir ſie weglaſſen ſollen. Denn alle practiſchen Sätze ſetzen ſolche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, daß die Freiheit unmöglich iſt, weil wir ſie nicht einſehen. Wir müſſen nicht die Schranken unſerer Vernunft für die Schranken der Dinge ſelbſt halten.

Die Weisheit Gottes iſt die Erkenntniß deſſen, was in aller Abſicht ſchlechthin gut iſt. In aller Abſicht iſt aber etwas gut, wenn es aus der Erkenntniß des Ganzen hergeleitet wird. Der Menſch iſt nicht weiſe, wei

er nicht erkennt, was in aller Abſicht gut iſt. Der Menſch kann die Weisheit Gottes in keinem Geſchöpfe wahrnehmen. Der Menſch müßte das Geſchöpf in aller Abſicht erkennen, wozu es gut wäre, wenn er die Weisheit Gottes wahrnehmen wollte. Das kann aber der Menſch nicht empiriſch, ſondern nur durch eine allgemeine Idee. Die Wiſſenſchaft der Anwendung der Mittel zu dem, was in aller Abſicht gut iſt, iſt Klugheit, und gehört mit zur Weisheit Gottes. Es iſt aber unſchicklich, von Gott zu ſagen: „Er iſt klug", wohl aber vom Menſchen. Der Menſch hat die Mittel ſeiner Erkenntniß: Geſchicklichkeit, Klugheit und Weisheit. Die Geſchicklichkeit iſt die Erkenntniß der Mittel zum beliebigen Zwecke; die Klugheit iſt eine Erkenntniß des Gebrauchs der Mittel in Anſehung der Zwecke, die niemals völlig in unſerer Gewalt ſind. Die Geſchicklichkeit wird auf Sachen, die Klugheit aber auf Perſonen angewandt. Die Weisheit iſt bei dem Menſchen nur eine Idee, die er nicht erreichen kann. Er kann aber thun, was zur Weisheit gehört; er kann einen kleinen Grad der Weisheit einſehen. So gehört z. E. die Moralität zur Weisheit; dieſe iſt auch die wahre Weisheit. Die Menſchen haben aber Klugheit nöthig, weil die Hauptzwecke auf einander gerichtet ſind. So ſaget man z. E. das iſt ein kluger Kaufmann; weil ſein Zweck auf andere Leute gerichtet iſt; aber man ſagt nicht, ein kluger Uhrmacher, ſondern ein geſchickter. Weil nun das Urweſen alles in ſeiner Gewalt hat, und die ganze Welt durch daſſelbe da iſt;

ſo kann ich nicht von ihm das Prädicat der Klugheit gebrauchen. Man muß ſich alſo wohl in Acht nehmen, wenn man die Größe des Weſens preiſen will, daß man nicht Prädicate annimmt, die ſolches verringern.

b) Die zweite Eigenſchaft des Urweſens als einer höchſten Intelligenz iſt der Begriff des freien Willens.

Zuerſt muß bewieſen werden, daß das Urweſen einen Willen habe. Das Urweſen als die Urſache der Welt kann nur ſeyn durch freie Willkühr; denn die erſte Urſache der Zufälligkeit kann nur durch freie Willkühr ſeyn. Iſt die Urſache der Zufälligkeit nicht eine Urſache aus freier Willkühr; ſo iſt ſie auch nicht die erſte Urſache, ſondern eine abgeleitete. Die erſte Urſache, die da anfängt, muß immer aus Freiheit anfangen. Alſo beruht die Cauſalität der Welt auf der Spontaneität der Handlungen. Das Urweſen muß aus einem innern Princip handeln. Dieſes kann nur durch Freiheit geſchehen. Alſo iſt das Urweſen eine Urſache der Welt durch Freiheit. Dieſe freie Willkühr iſt eine intellectuelle Willkühr und nicht ſinnlich. Sie würde ſinnlich ſeyn, wenn ſie durch ſinnliche Antriebe beſtimmt würde. Dieſe Willkühr paßt aber nicht aufs Urweſen. Die göttliche Willkühr iſt eine Willkühr des Verſtandes, die unabhängig iſt von allen Gegenſtänden. Demnach werden Gott keine Triebe und Neigungen zugeeignet werden können, indem ſein Wille von keinem Gegenſtande abhängt, weil alle Gegenſtände nur durch ſeinen Willen da ſind. Wir können per analogiam wohl einſehen, daß Gott

einen Verſtand und einen Willen hat, weil wir einen Verſtand und einen Willen haben; wir können aber nicht einſehen, wie dieſer Verſtand und Wille beſchaffen iſt. Kein Menſch kann ſich einen Begriff vom göttlichen Willen machen; denn es iſt nicht möglich, daß ein Menſch etwas begehren oder wollen kann, ohne daß ſeine Zufriedenheit von der wirklichen Erreichung deſſen, was er begehrt, befriedigt wird. Alles Begehren und Wollen bei dem Menſchen iſt ein Bedürfen; denn wäre es ihm gleichgültig, dann könnte er es nicht begehren. Der Menſch hat alſo keinen andern Begriff vom Willen, als den, deſſen Zufriedenheit von den Gegenſtänden abhängt. Der göttliche Wille iſt aber ein ſolcher, der gar nicht von den Objecten dependirt; einen ſolchen Willen kann ſich der Menſch aber gar nicht vorſtellen. Die bewegende Kraft dieſes Willens kann man gar nicht begreifen, weil kein Gegenſtand auf ſeinen Willen wirkt. Wie kann nun aber in Gott etwas ein Motiv ſeyn, und wodurch wird Gott zum Handeln bewegt, z. E. daß er die Welt ſchuf? Gott erkennt ſich ſelbſt, und hat an ſich, als an dem Grunde von allem, das höchſte Wohlgefallen. Da er nun an ſich ſelbſt, als an einer unendlich fruchtbaren Urſache von allen Folgen, das höchſte Wohlgefallen hat; ſo hat er auch dadurch einen Wohlgefallen an allem, davon er der Grund iſt. Wir denken uns alſo den Willen Gottes per analogiam, indem wir per viam reductionis die Dependenz unſers Willens von allen Gegenſtänden wegſchaffen.

Dieſes betraf die Independenz des Willens Gottes.

Jetzt wollen wir die göttliche Freiheit überhaupt erwägen. Die abſolute Spontaneität fließt nicht allein aus der Independenz, ſondern auch aus der Allgenugſamkeit. Der göttliche Wille wird nicht neceſſitirt per stimulos, noch durch eine causam externam determinirt; er hat in ſich ein hinreichendes inneres Princip, nach ſeinem höchſten Belieben zu handeln, und das iſt die göttliche Freiheit. Die abſolute Nothwendigkeit ſeiner Natur und ſeines Weſens macht nicht ſeine Handlungen abſolut nothwendig. Die abſolute Nothwendigkeit ſeines Weſens iſt ganz verſchieden von der Beſtimmung der Handlung nach ſeiner Willkühr. Der göttliche Wille iſt das Vermögen, nach ſeinem höchſten Belieben zu handeln; ſein Belieben iſt aber das höchſte Wohlgefallen am Guten; alſo iſt ſein Wille intellectuell.

Der göttliche Wille iſt frei. Dieſer Satz gilt contra fatalismum. Die Alten ſtatuirten ein Fatum, wo Gott nach der Nothwendigkeit der Natur handeln müſſe. Das fatum neceſſitirte die Götter, und die Götter die Welt. — Man theilt den göttlichen Willen ein in antecedentem und consequentem. — Subjectiv iſt der Wille in Gott weder antecedens noch consequens. Der Menſch hat zwar einen vorläufigen Willen, der ſubjectiv antecedens iſt, worauf dann der conſequente folgt; aber bei Gott iſt das nicht. — Allein objectiv können wir doch in Gott einen antecedenten und conſequenten Willen annehmen. Der göttliche Wille geht von dem Allgemeinen aufs Beſondere; der beſondere Wille iſt die Beſtimmung in dem allgemeinen. Der allgemeine Wille

iſt aber voluntas antecedens, und der beſondere iſt voluntas consequens. Gott will, nach ſeinem allgemeinen Willen, das Glück der ganzen Welt; nach ſeinem beſondern Willen ertheilt er es blos denen, die ſich des Glückes würdig gemacht haben. Der Menſch determinirt alſo hier ſelbſt den beſondern Willen Gottes, wenn er ſich den Bedingungen gemäß verhält, unter denen er deſſen theilhaftig werden kann.

c) Nach der Analogie können wir Gott noch das dritte Vermögen, nämlich der Luſt und Unluſt, des Wohlgefallens oder Mißfallens, zueignen. Die Uebereinſtimmung des Wohlgefallens mit dem Subjecte iſt das Vergnügen, und die Uebereinſtimmung des Mißfallens mit dem Subjecte iſt der Schmerz. Der Menſch kann kein Wohlgefallen haben, ohne zufrieden, und kein Mißfallen haben, ohne unzufrieden zu ſeyn. Sein Wohlgefallen und Mißfallen hängt alſo von den Dingen ab. Da nun das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen nicht mit Zufriedenheit und Unzufriedenheit verbunden iſt, weil Gott nicht von den Gegenſtänden abhängt; ſo können wir dieſes nicht von Gott gebrauchen.

Wenn wir ein Mißfallen worüber bezeigen; ſo ſuchen wir es zu hindern, aber aus Unzufriedenheit. Gott hindert es auch, aber aus einem andern Grunde, den wir nicht einſehen können. Da es nun in Anſehung der Wirkung eben ſo viel bedeutet, und daſſelbe Verhältniß zu den Dingen hat, als unſer Mißfallen; ſo können

wir das in Gott, was eben daſſelbe Verhältniß zu den Dingen hat, auch Mißfallen nennen, obgleich wir das Abſolute davon nicht einſehen; allein das brauchen wir auch nicht. In der Welt ſelbſt wiſſen wir vieles nicht absolute; z. E. was iſt das Abſolute vom Körper? Eben ſo: Wie bei uns die Barmherzigkeit darin beſteht, daß wir vom Gegenſtande afficirt und dadurch bewogen werden, das Uebel zu verringern, dieſe Barmherzigkeit in Gott aber gar nicht ſtatt findet, weil Er von keinem Gegenſtande afficirt wird — in Gott aber auch ein Grund der Verringerung des Uebels der Geſchöpfe iſt, den wir zwar nicht kennen, der aber daſſelbe Verhältniß zu dem Uebel hat, als unſere Barmherzigkeit; ſo nennen wir dieſes in Gott auch Barmherzigkeit. Das urſprüngliche Wohlgefallen in Gott iſt die acquiescentia in semet ipso. Gott hat an allem Wohlgefallen, ſofern er an ſich, als an dem Grunde von allem, ein Wohlgefallen hat. Der Zuſtand aber des höchſten Wohlgefallens an ſich aus innern Principien und der Selbſtzufriedenheit nennen wir Seligkeit (beatitudo). Die Zufriedenheit mit dem Zuſtande aus zufälligen Urſachen heißt Wohlfahrt (prosperitas). Der Menſch hat aber nie ein complettes Wohlgefallen. — Die Seligkeit iſt das höchſte Wohlgefallen und die höchſte Selbſtzufriedenheit, welche unabhängig ſind von allem Zufälligen. Der iſt nicht ſelig, der noch etwas bedarf, oder noch etwas zu befürchten hat; alſo können Menſchen nicht ſelig ſeyn, als nur, inſofern ſie mit Gott in Gemeinſchaft ſind.

c) Die Moraltheologie.

Der dritte Theil der rationalen Theologie iſt die theologia moralis. Der Begriff der transſcendentalen Theologie war der Begriff von Gott als einem Urweſen. Der Begriff der theologia naturalis war der Begriff von Gott als einer vollkommenen Urſache der Natur und einer höchſten Intelligenz. Der Begriff der theologia moralis iſt nun der Begriff von Gott als eines *summi boni* und eines heiligſten Weſens. Gott als summum bonum iſt der Begriff der theologia moralis. Die Vollkommenheiten ſind noch nicht Bonitäten, z. E. Stärke, Verſtand ꝛc. Wegen dieſer Vermögen iſt der Menſch noch nicht gut, ſondern dies beruht darauf, wie er alle dieſe Vollkommenheiten anwendet. Es ſind Vollkommenheiten oder Vermögen zu allen Zwecken, aber noch nicht die Bonität ſelbſt. — Die Bonität iſt die Intention des wahren Zwecks. Die gute Geſinnung, die auf den wahren Zweck abzielt, iſt die Bonität.

Was iſt nun das summum bonum? Es iſt die Vereinigung der höchſten Glückſeligkeit mit dem höchſten Grade der Fähigkeit, dieſer Glückſeligkeit würdig zu ſeyn. Wenn es ein höchſtes Gut ſeyn ſoll, ſo muß die Glückſeligkeit und die Würdigkeit derſelben verbunden ſeyn. Worin beſteht nun dieſe Würdigkeit? In der practiſchen Uebereinſtimmung unſerer Handlungen mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit. Wenn wir uns ſo verhalten, daß daraus, wenn ſich jedermann ſo verhielte, die größte

Glückſeligkeit entſpringen würde; dann haben wir uns ſo verhalten, daß wir der Glückſeligkeit würdig ſind. Die Glückſeligkeit eines Geſchöpfs kann nur in ſofern ſtatt finden, wiefern ſeine Handlungen aus der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit abgezogen ſind, und mit der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmen. Der göttliche Wille iſt von der Art, daß er mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmt; mithin wird er jedem die Glückſeligkeit ertheilen, in ſo weit ſeine Handlungen mit derſelben übereinſtimmen, und in ſo weit er ſich derſelben würdig gemacht hat. Stimmt nun das Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit; ſo ſtimmt auch das Verhalten mit dem höchſten göttlichen Willen. Das Wohlverhalten iſt alſo die Bedingung der allgemeinen Glückſeligkeit, und nur der iſt der Glückſeligkeit würdig, deſſen Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmt. Weil Gott die allgemeine Glückſeligkeit will; ſo ſtimmt auch das Verhalten eines ſolchen Menſchen mit dem göttlichen Willen überein. Dieſes iſt der höchſte Punkt, und der Grund aller Moralität. Gott iſt das oberſte Princip aller ſolchen Glückſeligkeit nach der Würdigkeit der Perſon. Daß ein ſolches Weſen iſt, iſt ſchon aus dem moraliſchen Princip zwar nicht dogmatiſch bewieſen, aber als eine nothwendige Hypotheſe unſerer practiſchen Handlungen nach Geſetzen der Moralität dargethan; denn die Moraltheologie zeigt, daß man nach moraliſchen Principien ein ſolches Weſen vorausſetzen muß. — Theoretiſch kann es folgendergeſtalt dargethan werden: Ein Weſen, welches der

Grund der Natur iſt, kann es nur ſeyn durch Freiheit, welches in der theologia naturali dargethan worden iſt. Das Weſen aber, das nach der vollkommenſten Willkühr und Freiheit handelt, muß einen allgemeinen Zweck haben, der auf jeden Theil gerichtet iſt, ſofern er mit dem Ganzen zuſammenſtimmt; alſo die vollkommenſte freie Willkühr muß einen allgemeinen Zweck haben, der mit dem Ganzen übereinſtimmt. Nun iſt das aber die Bonität der vernünftigen Weſen, wenn ihre Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinſtimmen; und weil in Gott das summum bonum iſt, indem er einen allgemeinen Zweck hat, ſo ertheilt er auch jedem die Glückſeligkeit nach dem Maaße, in ſofern ſeine Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinſtimmen.

Wie erkennen wir nun aber Gott in der Moraltheologie? Die Moraltheologie iſt diejenige, die aus moraliſchen Principien abgeleitet iſt. Wenn wir aber die Moraltheologie als abgeleitet von dem göttlichen Willen annehmen; ſo beruht alle Moraltheologie auf folgenden Gründen:

Wir erkennen Gott:

1) als einen heiligen Geſetzgeber;

2) als einen gütigen Regierer;

3) als einen gerechten Richter.

Gott als Geſetzgeber iſt heilig, als Regierer gütig, als Richter gerecht. Dieſe drei Begriffe ſind von einander unterſchieden; ſie ſind nicht identiſch, ob ſie gleich verknüpft ſind. Der göttliche Wille iſt heilig, weil er mit dem moraliſchen Geſetze völlig übereinſtimmt.

Gott als Regierer und Vorſorger iſt gütig. Die Vorſorge und Regierung beſtimmt den Zweck des höchſten Weſens. Seine Geſetzgebung aber beſtimmt die Bedingung, unter der man allein dem Zwecke gemäß verfährt. Der Geſetzgeber kann alſo nicht gütig ſeyn; denn ſonſt macht er das Geſetz nachſichtig, ſofern er es der Gemächlichkeit des Subjects gemäß einrichtet. Das Geſetz muß aber heilig und rein ſeyn; es muß die höchſte Strenge haben und darauf nicht achten, in wie weit der Menſch es leiſten kann; dieſer Strenge wird auf eine andere Art abgeholfen. Die Gütigkeit des höchſten Weſens betrifft nur ſeine Vorſorge; dieſe kann aber zweifach ſeyn: In Anſehung des Phyſiſchen und in Anſehung des Moraliſchen. Gott kann wohl gütig ſeyn in Anſehung unſerer moraliſchen Handlungen, aber nicht, indem er ſie vom Geſetze freiſpricht, ſondern daß er uns darin beiſteht und unſern Handlungen das erſetzt, was ihnen an der völligen Vollkommenheit des moraliſchen Geſetzes fehlt.

Gott als Regierer iſt gerecht; das heißt: er theilt die Glückſeligkeit aus nach dem Wohlverhalten des Geſchöpfs. Die Gerechtigkeit iſt alſo eine Güte, die reſtringirt iſt durch die Heiligkeit und durch die Bedingung des heiligen Geſetzes. Der Richter iſt nicht gütig; denn ein gütiger Richter iſt eine Contradiction; er muß nach dem Geſetze urtheilen und darf keine Nachſicht haben. Der Richter kann auch nicht heilig ſeyn; denn die Heiligkeit enthält das Geſetz. Dieſes iſt der ganze Begriff der Moraltheologie.

Die natürliche Religion enthält alſo nichts mehr, als einen Glauben an einen heiligen Geſetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter. Damit aber dieſer Glaube practiſch ſey, und damit wir durch den Glauben, daß ein summum bonum ſey, auch des summi boni theilhaftig werden; damit es alſo auch für uns ein summum bonum ſey; ſo iſt es nöthig, daß wir die Eigenſchaften damit verbinden, die den Grundeigenſchaften des summi boni alle efficaciam geben, und dieſes höchſte Gut ſubjectiv practiſch machen. Wenn Gott alſo ein gütiger Regierer iſt; ſo muß er allmächtig ſeyn; denn ſonſt könnte er uns das nicht ertheilen, was uns fehlte. Er muß ferner allgegenwärtig ſeyn; denn ſonſt könnte er nicht allen helfen. Damit er ein gerechter Richter ſey; ſo muß er allwiſſend ſeyn; er muß uns innigſt gegenwärtig ſeyn; er muß ein Scrutor cordum ſeyn, damit er einem jeden nach ſeinem Wohlverhalten lohnen könne. Von Gottes Unpartheilichkeit, Langmuth, Billigkeit, Wahrhaftigkeit u. ſ. w. iſt unanſtändig zu reden.

B) Angewandte rationale Theologie.

Jetzt wenden wir uns zu dem zweiten Theile der rationalen Theologie, nämlich zu der angewandten,

und betrachten die Art des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Dieſe kann in drei Abſchnitte abgefaßt werden. Der erſte handelt von der Schöpfung; der zweite von der Erhaltung und Regierung, und der dritte von dem Zwecke der Welt, oder von der letzten Beſtimmung und Vollendung der Welt.

a) Von der Schöpfung.

Hier fragen wir zuerſt: hat die Welt einen Anfang und wie iſt ein Anfang möglich? Wenn wir den Begriff vom Anfange intellectualiter definiren ſollen; ſo iſt der Anfang die Dependenz eines Zufälligen von einer Urſache, die kein causatum alterius iſt. In der Ontologie haben wir den Anfang ſo definirt: Der Anfang iſt das Daſeyn eines Dinges, worauf die ganze Dauer folgt, und das Ende eines Dinges iſt, vor welchem die ganze Dauer vorhergeht. Weil hier aber das Folgen und Vorhergehen Begriffe der Zeit ſind, die dieſer Erklärung zum Grunde liegen; ſo paſſen dieſelben nicht für einen reinen Verſtandesbegriff. Will ich alſo durch intellectuelle Begriffe definiren; ſo muß der Begriff der Zeit nicht hinein kommen. Nach Verſtandesbegriffen iſt eine Reihe eine Menge ſubordinirter Dinge, wovon das eine ein Grund von der Folge iſt; die Reihe aber hebt an von einem Grunde, der weiter von keinem Grunde als eine Folge abhängt. Der Zuſtand der Welt, der in der Reihe der Dinge von Gründen und Folgen, Ur-

ſachen und Wirkungen keinen andern vor ſich hat, iſt der **Anfang**. Der Anfang der Welt iſt vom Urheber zu unterſcheiden; denn die Welt kann einen Urheber haben, ohne einen Anfang zu haben; es könnte nämlich ſeyn, daß in der Welt kein erſter Zuſtand wäre. Ueberhaupt ſehen wir wohl ein, daß die Welt einen Urheber haben muß; den Anfang aber können wir uns durch die Vernunft nicht vorſtellen. Einige ſagen: die Welt iſt zu aller Zeit geweſen. Das iſt auch wahr; denn wenn ſie nur vor zehn Jahren geſchaffen worden wäre, ſo wären die zehn Jahre die ganze Zeit; und die Welt wäre in dieſer ganzen Zeit immer geweſen; allein dann iſt die Welt sempiternus und nicht aeternus. Denn wenn alle Welt nicht wäre, ſo wäre auch keine Zeit; denn außer der Welt giebts keine Zeit. Allein hier entſteht die Frage: Ob die Welt einen Anfang hat, ob die Zeit, in der die Welt war, meßbar ſey durch die Zeit; oder: Ob ſie keinen Anfang hat, und die Zeit bis ins Unendliche unermeßbar ſey, wo alſo die Dauer der Welt größer iſt als alle Zeit? Wir antworten: die Welt **muß** einen Anfang genommen haben; denn es iſt unmöglich, nach der Vernunft ſich eine unendliche Reihe der Zeit a parte ante vorzuſtellen. Allein auf der andern Seite iſt es eben ſo ſchwer einzuſehen, wie dieſer Anfang möglich iſt; denn die erſte Urſache, ſie mag handeln, wann ſie will, muß doch **anfangen** zu handeln. Einen erſten Anfang können wir uns alſo auf keine Weiſe vorſtellen; da wir uns aber auch keine Welt ohne Anfang denken können; ſo ſehen wir, **daß in beiden Fällen unſerm Ver-**

ſtande die Bedingungen fehlen, unter denen er allein im Stande iſt, ſolches einzuſehen. Wenn wir uns vorſtellen, der Urheber habe nicht angefangen zu handeln; dann wäre die Welt von Ewigkeit eine Wirkung von ihm. Hat er aber angefangen zu handeln; ſo muß die Urſache, warum Gott angefangen hat zu handeln, von etwas beſtimmt worden ſeyn. Wir können alſo hier nichts Beſtimmtes ſagen, und auf beiden Seiten nichts Poſitives ausmachen, ſondern nur negativ verfahren, und ſagen: Die Welt hat eine Urſache, und mehr brauchen wir auch nicht zu der rationalen Theologie und zu der natürlichen Religion. Wollte jemand ſagen: Wenn die Welt keinen Anfang hat, ſo hat ſie auch keine Urſache; ſo können wir hier negativ diſputiren. Die Zeit iſt der Begriff der Dauer. Wenn die Gegenſtände an ſinnliche Bedingungen gebunden ſind; ſo iſt die Zeit die Bedingung ihrer Dauer; alſo ſind alle Dinge in der Welt in der Zeit. Aber ein Anfang der Welt nach der Sinnlichkeit läßt ſich nicht denken; denn die Welt iſt der Gegenſtand der Sinnlichkeit; die Zeit iſt aber die Bedingung der Sinnlichkeit; alſo iſt die Zeit in der Welt. Nun kann ich mir keine andere Zeit außer der Welt vorſtellen, in welche der Anfaug der Welt zu ſetzen wäre. Alſo kann man den Anfang der Welt in keine Zeit ſetzen. Wenn ich daher frage: Warum iſt die Welt nicht eher erſchaffen? ſo will ich mir hierdurch eine Zeit vor der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu ſetzen ſey. Das iſt aber unmöglich; denn vor der Welt iſt keine

Zeit; die Zeit iſt nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage alſo: Warum die Welt nicht einige tauſend Jahre eher erſchaffen worden, iſt ungereimt, und will nur ſo viel ſagen: warum bin ich nicht einige tauſend Jahre ſpäter geboren; denn alsdann wären die einigen tauſend Jahre, wenn ich die Welt will früher ſetzen, vor mir. Ueberhaupt können wir unſere Begriffe nicht aus dem Raume und aus der Zeit herausbringen, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen. Denke ich mir, daß der Raum der Welt begrenzt iſt, und daß da, wo das Ende des Raums der Welt iſt, ein leerer Raum ſich erhebt, ſo kann ich immer fragen: Warum hat Gott die Welt gerade in dieſen Punkt des leeren Raums geſetzt und nicht weiter? Wenn ich wieder ſage: Der ganze Raum iſt bis ins Unendliche angefüllt; dann könnte ich mir kein Ganzes in der Welt vorſtellen. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Ich kann mir auch eine leere Zeit denken, an der die ausgefüllte Zeit hängt. Nun kann ich fragen: Warum iſt die ausgefüllte Zeit nicht mehr in die leere Zeit geſetzt? Nehme ich wieder an, daß alle Zeit ausgefüllt iſt, und keine Zeit vor der Welt möglich iſt; ſo habe ich eine unendliche Reihe, die ich wieder nicht complett erkennen kann. Allein wenn wir uns vorſtellen, daß außer der Welt kein Raum und keine Zeit iſt; ſo ſehen wir, daß wir die Schwierigkeiten niemals heben werden; denn unſere Begriffe ſind an Raum und Zeit gebunden. Da wir alſo weder den Anfang der Welt, noch die Möglichkeit des Anfanges einſehen können; ſo ſehen wir doch am Ende, daß der Be-

griff der Cauſalität der Welt von Gott bleibt, oder daß die Welt einen Urheber hat.

Gott, als die Cauſalität der Welt, können wir uns auf eine zweifache Art vorſtellen. Gott iſt der Urheber der Welt, entweder durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freiheit. Nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur können wir uns zwei Syſteme denken:

1) Das Systema inhaerentiae, wo die Welt ein Ganzes von Beſtimmungen der Gottheit iſt; dieſes iſt der Spinozismus; oder

2) Systema emanationis, wo die Welt zwar eine Wirkung von Gott iſt, aber nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, alſo eben ſo ewig und nothwendig als Gott.

Wir können aber Gott als die Urſache der Welt nicht anders annehmen, als durch Freiheit; denn nur durch Freiheit kann man anfangen zu handeln. Dieſes iſt das Systema creationis oder productionis liberae, wo Gott eine Urſache der Welt, oder causa libera iſt. Gott, als der Urheber der Welt, kann entweder ein Urheber der Formen, oder ein Urheber der Materie ſeyn. Wenn nämlich im erſten Falle die Materie und die Subſtanzen ſchon von Ewigkeit wären, und Gott dieſelben nur geordnet hätte; dann wäre er ein Urheber der Formen oder ein Architect. Wenn er aber die Subſtanzen oder die Materie ſelbſt hervorgebracht hat; dann iſt er ein Urheber der Materie oder Creator. Da die Schöpfung der Subſtanzen nicht eine Zuſammenſetzung

von andern Subſtanzen iſt (denn ſonſt wäre es keine Schöpfung); ſo müſſen die Subſtanzen aus Nichts geſchaffen ſeyn. Sie müſſen als zufällige Dinge einen Schöpfer haben. Wären ſie aber nothwendig; dann könnte auch kein Weltbaumeiſter ſeyn, alsdann wäre die Welt ſchlechthin nothwendig. — Alles was in der Welt iſt, iſt Kreatur. Die Welt iſt ein Ganzes, und die Theile ſind abhängig; folglich ſind ſie auch zufällig. Wären ſie nothwendig; ſo könnte die Welt kein Ganzes ausmachen; denn nothwendige Weſen machen niemals ein Ganzes aus. Ein Ganzes iſt nur durch ein commercium möglich, in welchem eins das andere beſtimmt. Das Nothwendige kann aber nicht durch ein anderes beſtimmt werden; alſo ſind die Theile der Welt zufällig, folglich erſchaffene Weſen oder Kreaturen.

Dieſes Wort Kreatur, ob es gleich alle Theile der Welt bedeutet, wird doch nur im gemeinen Sprachgebrauche von belebten körperlichen Weſen verſtanden. Die Urſache mag wohl dieſe ſeyn, weil wir in den lebloſen Dingen die Hand des Schöpfers nicht ſo ſichtbar ſehen, als in den lebendigen Weſen.

Da nun Gott der Schöpfer der Welt iſt; ſo iſt er ein ens extramundanum; denn die ſchaffende Subſtanz muß ein ens extramundanum ſeyn. Kein Ding der Welt, kein zufälliges Weſen hat eine ſchöpferiſche Kraft; denn alle Dinge in der Welt machen zuſammen Ein Ganzes aus, und ſtehen zuſammen in commercio. Demnach dependirt die Beſtimmung des einen von der Beſtimmung des andern. Wenn nun aber eins von dieſen Weſen

eine ſchöpferiſche Kraft hätte; ſo würde der Schöpfer durch ein anderes Weſen äußerlich beſtimmt werden. Da nun der Schöpfer von keinem Weſen als nur von ſich ſelbſt dependirt, alsdann aber doch äußerlich dependiren würde; von ſich ſelbſt aber, und auch äußerlich zu dependiren eine Contradiction iſt; ſo muß der Schöpfer ein ens extramundanum ſeyn. — Ferner der Schöpfer von Einer Subſtanz iſt zugleich der Schöpfer von allen, und die creatio iſt alſo universalis. Denn es iſt nicht möglich, ſich einen Schöpfer von Einer Subſtanz und einen andern von einer andern Subſtanz zu denken; weil alsdann weder der Schöpfer als ein nothwendiges Weſen mit ſich ſelbſt, noch die Geſchöpfe unter einander nach ihren Wirkungen in commercio ſtehen würden. Dinge aber, die in commercio ſtehen, können es nur dadurch, weil ſie da ſind durch Einen.

Die Schöpfung iſt eine Einheit; d. h. es giebt nicht eine ſucceſſive auf einander folgende Schöpfung, ſondern alle Subſtanzen ſind auf einmal erſchaffen. Succeſſion iſt zwar in der Welt ſelbſt eine Bedingung der Beſtimmung der Dinge; ſie kann aber keine Bedingung des Daſeyns der Welt nach einer Subſtanz ſeyn, alſo keine Bedingung der göttlichen Handlungen. Die Zeit gehört mit allen Succeſſionen nicht zu der Bedingung der Schöpfung als einer göttlichen Handlung; alſo kann Gott nicht nach und nach geſchaffen haben; demnach iſt die Schöpfung eine Einheit. Dieſes iſt der objective Grund dieſes Satzes; aber zum ſubjectiven Grunde müſſen wir es als eine nothwendige Hypotheſe annehmen,

daß die Schöpfung eine Einheit iſt. Wollten wir zugeben, daß vieles nach und nach erſchaffen ſey; ſo hätten wir keinen beſtimmten Grund zur Erklärung der Phänomenorum. Sind die Data ſelbſt nicht beſtimmt; ſo iſt alles unbeſtimmt. Die Data ſind aber die Subſtanzen. Wenn nun immer mehr und mehr Subſtanzen ſucceſſive gebildet würden; ſo hörte aller Gebrauch der Vernunft auf.

Dieſer Grund gilt auch von der Direction Gottes im Laufe der Natur, nachdem wir eine beſtimmte und feſtgeſetzte Regel annehmen müſſen, um die Phänomena in derſelben erklären zu können. Nehmen wir eine außerordentliche Direction an; ſo hätten wir keine Regel, nach der wir über die Art der Begebenheiten urtheilen könnten. Doch dieſe Gründe ſind alles nur Hypotheſen, ohne welche ich meine Vernunft nicht practiſch gebrauchen kann; ſie beweiſen aber nicht objectiv, daß es anders unmöglich iſt. Was aber ein Grund iſt, wodurch der Gebrauch der Vernunft nicht aufgehoben wird; das iſt ſchon ein wichtiger Grund; denn der Gebrauch der Vernunft iſt nicht unſer Vorwitz, ſondern unſere Pflicht, ja der Zweck der Schöpfung ſelbſt. Es iſt alſo keine Demuth, ſondern Vermeſſenheit, den Gebrauch der Vernunft aufzugeben. Es iſt aber auch Vermeſſenheit und Waghalſigkeit, aus den Schranken unſerer Vernunft zu gehen, und Gott unmittelbar etwas zuzuſchreiben; obgleich es anfänglich immer demüthig zu ſeyn ſcheint, wenn man Gott alles

unmittelbar zuſchreibt. Die Urſache iſt, weil es ein Beruf unſerer Vernunft iſt, in den Urſachen der Welt nach Regeln und Ordnung zu forſchen. Verlaſſen wir nun dieſen Begriff, und ſchieben alles dem Willen Gottes zu; ſo iſt das vermeſſen gehandelt. Wir können uns von dem Gebrauche der Vernunft nicht diſpenſiren; denn alsdann vereiteln wir den Zweck der Schöpfung. — Können wir nicht weiter urtheilen; ſo iſt es beſſer, wir ſchweigen; das iſt wahre Demuth.

Die ganze Schöpfung, oder die ganze erſchaffene Welt, iſt in Anſehung des Willens Gottes das höchſte erſchaffene Gut. Demnach kommt hier der Satz de mundo optimo vor. So wie Gott das summum bonum originarium iſt; ſo iſt die Welt das summum bonum derivativum. — Derjenige Wille, der eine beſſere Welt vorausſetzt, wo ein beſſerer Wille möglich iſt, der iſt nicht der beſte Wille. Wenn nun ein beſſerer Wille, etwas hervorzubringen, möglich wäre; ſo wäre auch dem göttlichen Willen bei der göttlichen Allmacht ſolches noch beſſer auszuführen möglich geweſen; alſo würde der göttliche Wille, wodurch dieſe Welt möglich war, nicht der beſte geweſen ſeyn. Nun iſt aber in Gott kein beſſerer Wille möglich, weil ſein Wille der beſte iſt; alſo iſt auch keine andere beſte Welt möglich; folglich iſt dieſe die beſte.

Die Reflexion über das Gute und Böſe iſt folgende: daß beides im Ganzen zur Schönheit und Vollkommenheit gehörte, und daß das Böſe blos in

den Theilen ſtecke, aber mit dem Ganzen zuſammenſtimme; denn das Ganze iſt beſtimmt durch eine Idee, d. h. wiefern das Ganze nach den urſprünglichen Gründen der Möglichkeit betrachtet wird; ſofern muß eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt. — Der erſte Grund der Möglichkeit des Ganzen iſt eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile beſtimmbar ſind. Die Welt iſt nur ein Ganzes, welches der Idee gemäß iſt, in der die Theile unvollſtändig ſind, aber im Ganzen zur Vollkommenheit gehören. — Das Böſe iſt alſo zwar in den Theilen, aber nicht im Ganzen. Der Satz vom Optimismus dient daher dazu, den Knoten in der Unterſuchung vom Böſen abzuhauen, wenn man ihn nicht löſen kann. Denn wenn man über ein gegebenes Geſetz diſputirt, warum es ſo und nicht anders iſt, und ein anderer ſagt: was ſoll man darüber ſtreiten, es iſt nun ſchon einmal ſo; alsdann hat alle Unterſuchung ein Ende. Eben ſo könnte man fragen: Warum hat Gott nicht eine beſſere Welt erſchaffen? und mit dieſen Fragen könnte man bis ins Unendliche gehen. Man thut aber alle dieſe Fragen auf einmal ab durch den Optimismus. Man könnte vieles Gute aus dem Böſen folgern, aber man verwickelt ſich doch zuletzt, und die Fragen nehmen kein Ende. Durch Auflöſung der einen entſteht eine andere, die noch viel verwickelter iſt. Man macht es daher lieber kurz, und ſagt: Weil die Welt einen vollkommenſten Urheber hat, der das sum-

mum bonum originarium iſt; ſo iſt die Welt im Ganzen das höchſte erſchaffene Gut, und die Uebel ſind nur in den Theilen zu finden. So wie bei einem Thiere ein Theil für ſich unvollkommen iſt, das Ganze aber nicht; eben ſo fällt auch hier, wenn man alles im Zuſammenhange nimmt, die Schwierigkeit von den Theilen weg.

Da Gott der Schöpfer und Urheber der Welt iſt; kann er auch als der Urheber der freien Handlungen der Menſchen angeſehen werden? Sollte Gott die freien Handlungen der Menſchen determiniren; ſo wäre er Urheber derſelben. Da aber die Freiheit ein Vermögen iſt, aus dem innern Princip durch eine äußere Urſache zu handeln, und da ein Geſchöpf dieſe Kraft hat, unabhängig von allen Neceſſitationen ſich ſelbſt zu beſtimmen; ſo iſt Gott nicht der Urheber der freien Handlungen der Menſchen. — Nun iſt das freilich nicht zu verſtehen, daß Gott als ein Urheber des Geſchöpfs ſeine Handlungen nicht ſollte determinirt haben; allein der Begriff der Freiheit haut hier gleichfalls den Knoten ab. Nimmt man die Freiheit nicht an; ſo ſind alle practiſchen Sätze Thorheiten. Da nun Gott nicht Urheber der freien Handlungen der Menſchen iſt; ſo iſt er auch nicht Urheber des Böſen. Aus demſelben Grunde iſt auch Gott nicht Urheber des Guten, ſofern es aus dem freien Willen der Geſchöpfe entſpringt; denn eine Welt kann ohne vernünftige Weſen nicht beſtehen, dieſe ſind der Zweck der Welt. Dieſe vernünftigen Weſen aber müſſen Freiheit haben. Denn wenn

wenn endliche vernünftige Weſen Freiheit haben; alsdann iſt auch das moraliſche Böſe möglich; auf der andern Seite aber kann auch das Gute aus Freiheit und die Würdigkeit der Glückſeligkeit ſtatt finden. Wäre Gott der Urheber des Guten, in ſofern es aus der Freiheit des Menſchen entſpringt; ſo könnte keine Imputation der guten Handlungen ſtatt finden, folglich auch keine Belohnung; denn was der andere thut, das kann mir nicht zugerechnet werden. — Aber wir ſagen doch, Gott iſt der Urheber des Guten? Weil das Gute Realität, das Böſe aber nur Einſchränkung der Realität iſt; Gott aber der allgemeine Grund aller Realität iſt; ſo iſt er auch Urheber des Guten.

b) Von der Erhaltung und Regierung der Welt.

Wenn Gott außerhalb der Welt betrachtet wird; ſo iſt er in Anſehung der Welt ein Schöpfer. Wenn er aber betrachtet wird, ſofern er einen Einfluß auf die Welt hat; ſo iſt er der Erhalter der Welt. —

Weil die Welt ein zufälliges Ganzes von Subſtanzen iſt; ſo muß die Fortdauer der zufälligen Dinge eben eine ſolche Urſache haben, als der Anfang derſelben. Demnach iſt Gott nicht allein ein Creator, ſondern auch Conservator. Zwiſchen der Schöpfung und Erhaltung iſt kein Unterſchied in Gott, ſondern in der Welt. Die Schöpfung iſt der Anfang der Cauſalität; demnach iſt die Erhaltung nicht

eine fortgeſetzte Schöpfung; denn die Schöpfung iſt der Anfang des Daſeyns einer Subſtanz, und alsdann wäre die Erhaltung ein continuirlicher Anfang; die Welt müßte alsdann immer aufhören, und wieder geſchaffen werden. Dieſes iſt aber ein Widerſpruch. Diejenigen, die dabei behaupten, daß die Welterhaltung eine continuirliche Schöpfung ſey, haben darunter nur verſtanden: daß zu der Erhaltung eben ſo viel gehöre, als zu der Schöpfung. Zu der Erhaltung iſt eine Gegenwart nöthig; alſo kommt hier der Begriff von der Allgegenwart Gottes vor. Die Allgegenwart Gottes, in Anſehung der Dinge der Welt, iſt nicht ein Daſeyn, das an die Bedingung der Zeit und des Raumes gebunden iſt, ſondern Gott iſt allenthalben und zu aller Zeit gegenwärtig; aber weder im Raume, noch in der Zeit. Gott iſt nicht den Dingen der Welt ſo gegenwärtig, daß er ein Commercium mit der Welt hätte, welches das Syſtem von der Weltſeele iſt, das die Alten glaubten. Dieſes kann er aber nicht ſeyn, weil ein ens extramundanum nicht pars mundi ſeyn kann; ſondern Gott iſt der Welt dadurch gegenwärtig, daß er die Urſache, die Grundlage der Dinge iſt; und weil er die Urſache der Subſtantialität der Dinge iſt, ſo iſt er ihnen auch innigſt gegenwärtig. Gott iſt nicht äußerlich, ſondern innigſt gegenwärtig; ſeine Gegenwart iſt nicht local, ſondern virtual. Die locale Gegenwart iſt, wenn man durch äußere Bedingungen der Zeit und des Raumes den Dingen gegenwärtig iſt. Weil Gott aber an die Bedingung der äußern Beſtimmungen

nicht gebunden iſt; ſo iſt ſeine Gegenwart virtual; d. h. er wirkt in alle Dinge, die in Oertern ſind, er ſelbſt aber iſt in keinem Orte. Er iſt allgegenwärtig dadurch, daß er in alles wirkt. Weil nun Gott in alle Dinge wirkt; ſo machen die Dinge der Welt ein Ganzes aus, und ſtehen zuſammen im Verhältniſſe, weil ſie alle da ſind durch Einen, und eine gemeinſchaftliche Urſache zum Grunde haben; denn in ihm leben, weben und ſind wir. Dadurch, daß die Dinge alle da ſind durch Einen, machen ſie eine Einheit aus. Wenn dieſe Einheit ſinnlich vorgeſtellt wird; ſo iſt es der Raum. Der Raum iſt alſo ein Phänomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich nicht ein Organon, wie Einige meinten, die es mehr mathematiſch als metaphyſiſch nahmen.

Wenn dieſer Raum durch den Verſtand vorgeſtellt wird; ſo iſt das die Allgegenwart Gottes. Gott in Anſehung der natürlichen Begebenheiten iſt Auctor; aber nicht in Anſehung der freien Handlungen der Menſchen; da iſt er nur eine congruirende Urſache; denn die freien Handlungen wären nicht frei, wenn ſie durch eine Urſache beſtimmt würden. In Anſehung der Natur concurrirt Gott nicht, ſondern er iſt causa solitaria; aber in Anſehung der Handlungen des Geſchöpfs concurrirt Gott, weil die Unzulänglichkeit des Geſchöpfs einer Mitwirkung bedarf; denn alle freie Geſchöpfe, wenn ſie noch ſo frei ſind, können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einſchränkung, ſowohl in Anſehung der Natur und der phyſiſchen Handlungen, als auch in Anſehung der moraliſchen Handlungen.

Die Vorſehung iſt die Cauſalität der Ordnung der Natur. Die Regierung iſt die Cauſalität des Laufes der Natur. Die Vorſehung iſt in den Anfang zu ſetzen, weil im Anfange der Welt die Ordnung der Natur ſchon eingerichtet werden mußte. Die Regierung iſt aber in die Fortdauer der Welt zu ſetzen, weil in der Fortdauer der Lauf der Welt zu regieren iſt. Die Vorſehung verhält ſich zu der Regierung, wie ſich die Schöpfung zu der Erhaltung verhält. Die Concurrenz Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt iſt die Direction Gottes. Die ordentliche Direction iſt die Unterordnung einzelner Begebenheiten und beſonderer Handlungen, die unter der Ordnung der Natur ſtehen, unter die göttlichen allgemeinen Zwecke. Die außerordentliche Direction iſt die Beſtimmung einzelner beſonderer Begebenheiten, die nicht unter der Ordnung der Natur ſtehen, und zu den allgemeinen göttlichen Zwecken gehören. Dieſe Eintheilung der Direction in die ordentliche und außerordentliche iſt ſehr natürlich, und ganz der Natur der Dinge angemeſſen. So fern alſo Gott zu einer beſondern Handlung concurrirt, wodurch eine Ausnahme in der Regel und Ordnung gemacht wird; ſo iſt dies eine außerordentliche Direction. Bei einer außerordentlichen Direction iſt immer ein Wunder anzunehmen. Dieſes Wunder mag in unſern Augen noch ſo klein ſcheinen; ſo iſt es doch immer ein Wunder. Gott mag einen Wind außerordentlich bewegen, oder ganze Weltkörper aus ihren Laufbahnen verrücken; in Anſehung Gottes iſt das alles einerlei.

Es iſt hier nur darauf zu ſehen, ob etwas, was Gott dirigirt, der Ordnung der Natur gemäß iſt oder nicht. Iſt es der Ordnung der Natur nicht gemäß; ſo iſt es allemal ein Wunder, es mag groß oder klein ſeyn; alſo eine außerordentliche Direction annehmen, heißt Wunder ſtatuiren. Alles in der Welt ſteht unter der göttlichen ordentlichen und außerordentlichen Direction. Es liegen alle Begebenheiten in dem ewigen Rathſchluß, ſie mögen geſchehen oder nicht; und wenn ſie geſchehen, ſo geſchehen ſie nach göttlicher Direction. Wenn man aber ſagt: Eine Begebenheit geſchieht; ſo iſt die Begebenheit dem göttlichen Zwecke gemäß. Alle Begebenheiten ſind Momente des göttlichen ewigen Rathſchluſſes.

Nicht alles Gute, was mit den Zwecken zuſammenſtimmt, iſt ſelbſt ein Zweck, ſondern oft nur ein Mittel des Zweckes; z. E. die Luft hat viele gute Folgen, die mit dem Zwecke zuſammenſtimmen, aber ſelbſt keine Zwecke ſind. Der Zweck des Schnees iſt nicht, mit Schlitten darauf zu fahren, und der Zweck unſerer Naſe nicht, die Brille aufzuſetzen. — Aus der Idee des Ganzen müſſen die Folgen beſtimmt werden. Es iſt demnach Vermeſſenheit, in beſondern Begebenheiten und Handlungen etwas für den Zweck Gottes auszugeben, z. E. ein Glück durch die Lotterie ſogleich Gott unmittelbar zuzuſchreiben, oder ein Unglück auf die Direction Gottes zu ſchieben. Es iſt alſo in jedem einzelnen Falle Vermeſſenheit, zu beſtimmen, zu welcher Direction Gottes etwas

gehöre; auch ſelbſt alsdann nicht, wenn es zum Preiſe Gottes gereicht; denn die göttlichen Zwecke und Abſichten bleiben uns immer verborgen. Im Allgemeinen der Natur hingegen ſind wir beſtimmt, die Zwecke Gottes aufzuſuchen. Der kleinſte Wurm fordert uns zu dieſer Nachforſchung auf. Die göttliche Vorſehung in Anſehung der freien Handlungen der Menſchen kann ſeyn, entweder ein decretum absolutum oder conditionatum. Der unbedingte Rathſchluß in Anſehung des Glücks oder Unglücks, der Seligkeit und Unſeligkeit des Menſchen iſt, der da abgefaßt iſt, entweder den Menſchen poſitiv glücklich oder unglücklich zu machen. Ein ſolcher unbedingter Wille iſt an ſich ungereimt. Denn nur das an ſich ſchlechthin Gute kann unbedingt ſtatt finden. Nun iſt aber das Glück und Unglück, Seligkeit oder Unſeligkeit nicht ſchlechthin gut, ſondern bedingter Weiſe. Der Menſch kann nur unter gewiſſen Bedingungen ſelig oder unſelig ſeyn. Alſo iſt der unbedingte Rathſchluß Gottes in Anſehung der Seligkeit oder Unſeligkeit ungereimt. Man muß nicht glauben, wenn gleich die Bekenner einiger Religionspartheien noch ſolche Sätze haben, daß ſie die Urheber derſelben ſind, oder die Urſache, daß es noch ſo fort dauert; denn es kann nicht ſo leicht etwas abgeſchafft werden, wenn es in die Religion eingeführt worden iſt. Alle Religionen, welche mit einem gewiſſen Enthuſiasmus verbunden waren, ſtatuirten ſolche Prädeſtination. Eben ſo iſt auch der unbedingte Rathſchluß in Anſehung der freien Hand-

lungen der Menſchen nicht einzuräumen; denn ſonſt hebt der Satz alle practiſchen Handlungen auf.

c) Vom letzten Zwecke der Welt.

Der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung iſt das höchſte Gut. Die zwei Elemente des höchſten Gutes ſind die Glückſeligkeit, und die Würdigkeit für Glückſeligkeit. Dieſer Zwecke ſind nur allein die vernünftigen Weſen fähig; denn die können nur an ſich ſelbſt gut ſeyn; dieſe machen den Zweck der Welt aus. Das Uebrige iſt nur ein Mittel der vernünftigen Weſen, ſofern es auf dieſen Zweck abzielet. Weil nun alle Rathſchlüſſe Gottes bedingt ſind; ſo iſt die Bedingung dieſer Glückſeligkeit die Sittlichkeit, oder: die Würdigkeit glücklich zu ſeyn. Demnach wird ein vernünftiges Weſen ſo viel Glückſeligkeit erhalten, als es ſich derſelben würdig macht; das iſt der Zweck Gottes. Auf unſerer Seite müſſen wir durch unſer Wohlverhalten uns dieſer Glückſeligkeit würdig zu machen ſuchen, und dann können wir auch zuverſichtlich hoffen, ſolcher Glückſeligkeit theilhaftig zu werden.

Bayerische Staatsbibliothek München

Berichtigungen.

Von S. 21 — 47 muß der Columnentitel: Ontologie ſtatt Prolegomena heißen.

S. 30 Z. 13 v. o. in die Kategorieen.

S. 41 Z. 15 v. o. nach welchen.

S. 48 Z. 9 v. u. l. identiſche ſt. idealiſche.

S. 72 Z. 8 v. o. l. Effecte.

S. 105 Z. 8 u. 9 v. o. Wenn gleich, nach der neuern Chemie, das Waſſer wirklich in zwei Gasarten aufgelöſet werden kann, wodurch Kants vom Waſſer entlehntes Beiſpiel ſeinen Treffpunct verliert; ſo fallen doch wahrſcheinlich dieſe Vorleſungen noch in die Zeit, bevor jene neue Entdeckung zu Kants Kenntniß gekommen war.

S. 108 Z. 3. v. o. Impaſſibilität.

S. 251 Z. 10 v. u. ſt. auch l. nicht.

Gedruckt bei S. A. Hoyer.

1.–

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik

Erfurt 1821

Ph.sp. 427 fn
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043590-2